

Ida Zilio-Grandi

La figure de Caïn dans le Coran

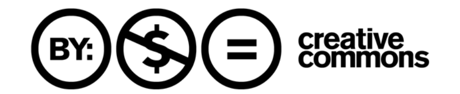
In: Revue de l'histoire des religions, tome 216 n°1, 1999. pp. 31-85.

Abstract
The figure of Cain in the Koran

In the Koran, the story of Genesis corresponds to the story about the burst out of evil in the Creation. Adam's wicked son represents in particular the evil which generates from within the human soul. It is neither the evil that comes from the use of reason, as in the case of the fallen angel, nor the evil born from disobeying God's Word as was the case of the first man. Cain is here analyzed in the Koranic text following the suggestions of some famous exegetical works and with ideas passed down by Tradition, beyond the Biblical substrate. Analizing the figure of Cain lends very well to any principal questions about the problem of evil in the Islamic culture.

Résumé
Dans le Coran, le récit de la Genèse correspond au récit de l'irruption du mal dans la Création. Le mauvais fils d'Adam représente en particulier le mal issu du plus profond de l'âme humaine. Ce n'est ni le mal qui provient de l'usage de la raison, comme dans le cas de l'ange déchu, ni le mal qui naît de la désobéissance à la parole divine, comme dans le cas du premier homme. Caïn est ici analysé dans le Coran, en suivant les suggestions de quelques exégètes célèbres et en présentant les développements introduits par la Tradition, au-delà du substrat biblique, fondamental à cet égard. Cette analyse permet d'aborder les principales questions soulevées dans la culture islamique autour du problème du mal.

doi : 10.3406/rhr.1999.1111



IDA ZILIO-GRANDI
Université de Venise

La figure de Caïn dans le Coran

Dans le Coran, le récit de la Genèse correspond au récit de l'irruption du mal dans la Création. Le mauvais fils d'Adam représente en particulier le mal issu du plus profond de l'âme humaine. Ce n'est ni le mal qui provient de l'usage de la raison, comme dans le cas de l'ange déchu, ni le mal qui naît de la désobéissance à la parole divine, comme dans le cas du premier homme. Caïn est ici analysé dans le Coran, en suivant les suggestions de quelques exégètes célèbres et en présentant les développements introduits par la Tradition, au-delà du substrat biblique, fondamental à cet égard. Cette analyse permet d'aborder les principales questions soulevées dans la culture islamique autour du problème du mal.

The figure of Cain in the Koran

In the Koran, the story of Genesis corresponds to the story about the burst out of evil in the Creation. Adam's wicked son represents in particular the evil which generates from within the human soul. It is neither the evil that comes from the use of reason, as in the case of the fallen angel, nor the evil born from disobeying God's Word as was the case of the first man. Cain is here analyzed in the Koranic text following the suggestions of some famous exegetical works and with ideas passed down by Tradition, beyond the Biblical substrate. Analizing the figure of Cain lends very well to any principal questions about the problem of evil in the Islamic culture.

Revue de l'histoire des religions, 216-1/1999, p. 31 à 85

Dans le Coran, le récit de la Genèse coïncide avec le récit de l'irruption du mal et de son effective concrétisation au sein de la Création. Cette coïncidence se manifeste de manière explicite et originale : le substrat biblique, qui demeure le fondement privilégié des énoncés relatifs à cet argument, s'enrichit ici de nouvelles hypothèses.

Dans les passages coraniques consacrés à la Genèse[1], l'émergence du mal est illustrée à trois moments différents du récit : en premier lieu, la révolte d'Iblîs contre Dieu, qui refuse de se prosterner en adoration devant le premier homme, car il se considère comme meilleur que lui ; puis la désobéissance d'Adam et de sa femme, tentés par Iblîs lui-même – en effet, ils ne respectent pas l'interdiction divine, mais obéissent aux chuchotements de Satan. Ils s'approchent de l'arbre et en goûtent les fruits ; ils découvrent alors la honte qui leur était jusque-là inconnue – enfin, l'action du fils impie d'Adam accomplie contre son propre frère, qui mène à la mort et à la première sépulture.

Cette étude se propose d'analyser la figure de Caïn[2]. Nous examinerons, avant toutes choses, les données du Livre de l'Islam dans leur expression achevée[3]. Nous prendrons ensuite en examen la lexicologie relative à ce point et nous terminerons par le texte coranique tel qu'il paraît dans l'exégèse de certains commentateurs de grand renom.

1. Il s'agit de parties importantes extraites de cinq sourates révélées à La Mekke (7:11-28 ; 15:26-42 ; 17:60-65 ; 20:115-124 ; 38:71-85) et deux sourates révélées à Médine (2:30-39 ; 5:27-31) ; brèves allusions dans les versets 3:33 (période médinoise) et 18:50 (période mekkoise).

2. Comme extension, au sens théologique et spéculatif, de la recherche déjà consacrée à Caïn par W. Bork-Qaysieh, *Die Geschichte von Kain und Abel (Hâbîl wa-Qâbîl) in der sunnitisch-islamischen Überlieferung*, Berlin, 1993, menée sur des textes hagiographiques, historiographiques et de tradition populaire, et dans un esprit comparatif par rapport à la littérature hébraïque et chrétienne.

3. Sans tenir compte, autrement dit, des différentes lectures coraniques transmises par la Tradition ; ces dernières ne seront citées, par la suite, que si recueillies par les commentateurs.

Le récit coranique

La terre est tissée d'inimitiés. La condition historique de l'homme est placée sous le signe de l'hostilité envers Satan. Lorsque Dieu chassa du Jardin les désobéissants, Sa parole fut très claire : « Vous serez [vous et vos descendants] les uns ennemis des autres. »[4]

Les créatures ont transgressé ; négligeant les commandements divins et détournant leur regard, elles ont franchi les limites établies par Dieu et se sont hâtées de dépasser les bornes. Elles s'agressent à présent les unes les autres, en empiétant constamment sur le terrain de l'autre, en se passant leur propre mal, en se contaminant et s'infectant mutuellement[5]. La corruption *(fasâd)* et l'effusion de sang *(safk al-dimâ')* paraissent inévitables[6].

L'histoire se déroule en partant du bas ; les hommes ont été précipités, jetés à terre et c'est à partir de cette position basse que les deux fils d'Adam tentent de s'approcher *(qarraba)* de Dieu, en offrant (à nouveau *qarraba*) le premier sacrifice *(qurbân)* de l'histoire. La progéniture d'Adam dirige aussitôt son geste vers le Seigneur. Ce désir de s'approcher de Dieu est la première action humaine, après la chute, que le

4. *Ba'du-kum li-ba'din 'aduwwun*, *Cor.* 2:36 et 7:24. Toutes les citations du Coran sont extraites de la traduction du Cheikh Boubakeur Hamza (Alger, 1989), à l'exception des cas qui peuvent sembler ambigus dans le cadre de ce travail.

5. Tel est le champ sémantique de la racine *'dw*, d'où dérivent précisément, entre autres, les termes : *'aduww*, « ennemi », *'adâ*, passer près de quelque chose sans y prêter attention, dépasser les limites, transgresser ; mais aussi contaminer par une maladie contagieuse, d'où *'adw*, syphilis ; *'adwa* et *'idwa*, bord, frontière, rive ; *'adwâ*, *'adâ'* et *'idâ'*, course. Cf. A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, 1860 (réimpr. Beyrouth s.d.), II, 193-198 ; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, 1881 (réimpr. Beyrouth, 1981), II, 104-106.

6. Cf. in *Cor.* 2:30, les paroles des anges à Dieu : « Placeras-tu [sur la terre] quelqu'un qui y sèmera le désordre et y versera le sang *(man yufsidu fî-hâ wa yasfiku al-dimâ')*, alors que nous par nos louanges, nous publions ta gloire et magnifions [par nos prière] ta sainteté ? »

Coran rapporte, dans la sourate de la Table : « Narre-leur en toute vérité ce qui advint aux deux fils d'Adam, lorsqu'ils offrirent [à Dieu] leurs oblations. Celle de l'un fut acceptée, celle de l'autre refusée. »[7]

Ce rapprochement n'est pas permis aux deux ; seul à l'un est autorisé ce rapprochement de Dieu, tandis que l'autre n'obtient rien ; Dieu tourne son regard vers l'un et non pas vers l'autre[8] : Dieu ne concède pas aux deux la proximité de sa propre personne ; il se sert – et cet usage n'est pertinent qu'à lui seul – du libre choix : « Ton Seigneur crée ce qu'il veut et choisit pour les hommes ce qui leur convient le mieux. »[9] Le fait de découvrir que Dieu porte une attention différente à leurs tentatives de rapprochement pose les hommes face à la différence qui existe entre eux et les oblige à reconnaître les oppositions qui les séparent.

« Celle de l'un fut acceptée, celle de l'autre refusée : "Certes, je te tuerai", s'écria celui-ci [à l'adresse de son frère] qui dit : "Dieu n'accepte que les offrandes de ceux qui le craignent." » La réaction de l'impie, à qui l'on révèle sa propre mise à l'écart, est l'envie et celle-ci l'incite à vouloir la mort de l'autre, car il ne supporte pas d'être placé plus loin qu'un autre, il ne supporte pas que quelqu'un occupe, dans la réalité, un espace privilégié par rapport à Dieu. Ce fait rend la transgression du mauvais fils fort semblable au refus d'Iblîs qui avait remis en question l'obligation de se prosterner devant l'homme : tous deux sont marqués par la différence ; tous deux désirent occuper, face à Dieu, un espace plus gratifiant que celui occupé par l'autre. Tous deux – et c'est plus grave – s'opposent au libre choix de Dieu : Iblîs à l'élection d'Adam, et le fils impie à l'élection de son frère.

7. *Cor.* 5:27. La cinquième sourate, dite de la Table, contient la seule référence à l'histoire des fils d'Adam (versets 27-31).

8. L'utilisation de la racine *qbl* à la cinquième forme (tuqubbila *min ahadi-himâ wa lam* yutaqabbal *min al-akhar*) semble très révélatrice à ce propos.

9. *Cor.* 28:68.

L'homicide commis par le mauvais fils d'Adam n'est pas engendré par l'usage autonome de la raison[10], ni par l'aptitude à recevoir des injonctions et à y obéir[11]. Il provient plutôt du mal né du sentiment, de la passion : « Son âme l'incita à tuer son frère. Il tua donc son frère et fut du nombre des perdants. »[12] Son âme le soumet et le réduit à l'obéissance, et lui suggère une action qu'elle lui rend ensuite facile et aisée à accomplir *(tawwa'at la-hu nafsu-hu)*. Le premier homicide est donc dicté par le mal dû à la passion, par le mal dû à la concupiscence et à la colère, qui se distinguent à la fois de la raison et de la révélation. « Dieu n'accepte que les offrandes de ceux qui Le craignent. » La race humaine s'est présentée au monde sous une forme bipolaire, ambivalente, ambiguë ; la réalité terrestre englobe à la fois ceux qui sont acceptés par Dieu et ceux qui ne sont pas autorisés à s'approcher de Lui. Dieu avait pardonné Adam[13] mais il n'avait pas effacé sa honte[14] ; il lui avait adressé de nouvelles paroles, mais il ne lui avait pas fait oublier la voix de Satan ; en somme, il n'avait pas annulé le mal qui était en lui et qui l'entourait et ce mal

10. C'est le cas d'Iblîs, voir par exemple *Cor.* 7:12 : « Dieu [lui] dit : "Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner, alors que je te l'ai ordonné ? – Je suis supérieur à lui : tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile", répondit-il », cf. 38:76.

11. C'est le cas d'Adam, qui transgresse parce qu'il écoute le chuchotement de Satan en oubliant ce qu'il avait entendu de la claire voix de Dieu. « Nous avions recommandé à Adam avant [sa chute, de Satan]. Mais, il oublia et nous ne trouvâmes chez lui aucune détermination [...] Satan lui inspira de mauvaises pensées : "Adam, lui dit-il, je vais t'indiquer l'arbre de l'immortalité et un royaume impérissable." Ils en mangèrent... » *(Cor.* 20:115-121). Les ancêtres ne font que suivre ce qui leur est conseillé ; lorsque Satan prête serment (« Je suis, leur jura-t-il, un bon conseiller pour vous », *Cor.* 7:21), ils l'écoutent, le croient et se conforment aux paroles qu'ils ont entendues.

12. *Cor.* 5:30.

13. « Adam apprit cependant de son Seigneur les paroles exprimant le repentir. Dieu se montra indulgent à son égard. Il est, en vérité, tout clément, tout-miséricordieux » (*Cor.* 2:37). « Adam désobéit à son Seigneur et s'égara. Puis son Seigneur le recueillit, agréa son repentir et le mit sur la bonne voie » (*Cor.* 20:121-122).

14. Cf. *Cor.* 7:20 (« Satan, pour leur montrer leur sexe soustrait [jusqu'alors à leurs regards] leur suggéra... ») et 20:121 (« Ils en mangèrent et aussitôt leur nudité leur apparut »).

avait été transmis à sa descendance. En refusant le sacrifice, Dieu ne génère pas chez l'impie le mal de l'homicide, mais il le porte à la lumière, il rend manifeste ce qui était déjà là, à l'état latent ; il délie ses brides et ses chaînes. Il n'a pas accepté le sacrifice de cet homme car auparavant déjà, celui-ci ne faisait pas partie de ceux qui le craignent. Le mal de l'homicide s'ajoutera à l'impiété qui préexistait en l'impie avant sa mauvaise action, de même que la transgression d'Adam s'était ajoutée à la préexistence en lui de sa nudité jusqu'alors soustraite à son égard[15].

L'action d'Adam, aussi bien que celle de son fils, se cachent et se soustraient à son regard *(wuriya)*, mais possèdent déjà en elles-mêmes leur propre émergence[16]. Elles se trouvent derrière et au-delà *(warâ')* de quelque chose qui n'est autre, comme l'affirme la sourate des murailles, que la piété *(taqwâ)* : « O Fils d'Adam ! Nous vous avons dotés de vêtements pour couvrir *(yuwârî)* votre sexe et des parures. [Mais] la piété est le meilleur vêtement [...] Que Satan ne vous dupe point, comme vos père et mère qu'il a fait sortir du paradis, [en] leur arrachant leur vêtement pour leur montrer leur sexe. »[17]

L'autre fils d'Adam, par conséquent, est pieux *(min al-muttaqîn)*, mais en ce sens que son mal, tout à fait semblable à celui de l'impie, est habillé, bien couvert et dissimulé par la Piété ; le texte coranique fait en sorte qu'il affirme lui-même, lorsqu'il s'adresse au frère impie : « Certes, je préfère que tu te

15. Cf. 7:20. La question se pose alors : le mal de l'ange désobéissant préexistait à sa désobéissance ?

16. La racine *wry* (cf. *wr'*) contient en effet aussi bien l'idée de cacher, celer, dissimuler, soustraire un objet au regard en le plaçant derrière quelque chose, que celle de libérer, de faire jaillir et sortir. Le terme dérivé *tawriyya*, nom d'action à la 2e forme, possède une signification particulièrement intéressante à ce propos : fiction, dissimulation, figure rhétorique qui consiste à utiliser un terme ayant deux acceptions, l'une habituelle et évidente, l'autre plus rare et plus cachée, qui est toutefois celle que le lecteur doit entendre, cf. Kazimirski, *Dictionnaire*, II, 1527. L'extension sémantique de cette racine – qui va précisément du celer au dé-celer – contient des connotations inévitables pour le lecteur occidental.

17. *Cor.* 7:26-27.

charges ainsi de mon péché et du tien *(ithmî wa ithmi-ka)*, et que tu sois voué au feu qui sera la rétribution des injustes *(al-zâlimîn)*. »[18] Le pieux aussi, donc, est un pécheur, et il a commis une faute.

Le fils impie obéit à son âme, tue son frère et devient un perdant *(min al-khâsirîn)*[19]. « Dieu dépêcha un corbeau qui gratta la terre pour lui montrer comment couvrir le cadavre de son frère. "Malheur à moi, dit-il, je ne suis [même] pas capable, comme ce corbeau, d'ensevelir la dépouille de mon frère !" »[20] Le rapprochement entre le mal du fils impie d'Adam – qui n'est pas capable de cacher le cadavre de son frère – et celui du premier homme – qui tente de cacher sa nudité – est ici suggéré de manière évidente et constitue l'un de ces passages qui obligent le lecteur à reconnaître l'admirable cohérence du Coran. « Je ne suis pas capable [...] d'ensevelir la dépouille, *fa-uwâriya saw'a* », Adam s'aperçoit de « leur sexe soustrait [jusqu'alors à leur regards], *mâ wuriya min saw'ât* »[21] ; pour couvrir et cacher – la nudité comme le cadavre – on recourt à la même terminologie qui laisse entendre que le fils regrette, en définitive, de ne pas avoir su recouvrer la condition adamique, celle du mal voilé et soustrait au regard – grâce à la piété.

« Et il fut du nombre de ceux que ronge le remords » *(min al-nâdimîn)*[22].

Remarques sur la terminologie employée

La valeur négative du terme *nafs*, âme, personne humaine (« Son âme l'incita à tuer son frère. Il tua donc son frère et fut du nombre des perdants »)[23] montre qu'au chuchotement

18. *Cor.* 5:29.
19. *Cor.* 5:30.
20. *Cor.* 5:31.
21. *Cor.* 7:20, cf. *supra*.
22. A nouveau 5:31.
23. *Cor.* 5:30.

de Satan, qui avait tenté Adam[24], s'est substitué, à cet endroit du récit, la voix intérieure de l'homme qui le pousse et l'induit à l'action. Outre l'illicite dans la foi (racine *zlm*), qui apparaissait dans l'histoire des ancêtres[25], est attesté ici l'illicite dans la *praxis* religieuse, le mal commis par l'homme, le péché (racine *'thm*). La vie sur terre a étendu la mort, déjà décrétée par Dieu pour Adam et son épouse[26], à l'action génératrice de mort, le meurtre (racine *qtl*). Le mal-être de l'homme déchu – cet ensemble de tristesse *(huzn)* et de peur *(khawf)* qui avait saisi le premier homme et la première femme[27] – se développe dans le mal-être dû à l'action accomplie : c'est l'émergence du repentir, du remords (racine *ndm*).

En commettant le mal, le pécheur a mis à nu ce mal qui doit être caché (racine *sw'*) et il est à présent incapable *('jz)* de le cacher à nouveau. Dans cette zone dominée par la *praxis*, l'élément linguistique le plus remarquable est sans aucun doute constitué par la racine *'jz* : exprimant l'idée d'incapacité, elle marque la véritable limite de l'action humaine, autrement dit le point où commence l'action réservée uniquement à Dieu. L'homme pécheur est incapable de cacher le cadavre *(yuwârî al-saw'â)* de son frère, de celer,

24. *Cor.* 7:20 ; *waswasa*, « chuchoter » ; sur le chuchotement satanique qui s'adresse à l'homme, cf. 20:120, 114:4 et 5.

25. Cf. *Cor.* 2:35 et 7:19, *min al-zâlimîn,* « des injustes », « commettant une injustice » et 7:23, *zalamnâ*, « Nous avons agi injustement envers nous-mêmes » ; commettre une injustice, faire du tort, abuser, perdre son chemin, déborder : cette racine, très fréquente dans le Coran, exprime dans l'ensemble tout le cadre de l'illégalité.

26. Cf. les paroles de Dieu aux hommes, in *Cor.* 7:25 : « Vous mourrez », *tamûtûna.*

27. Cf. *Cor.* 2:38 ; *huzn,* « tristesse », « affliction », est le sentiment qui fait suite aux suggestions de Satan (58:10) ou à la perte de quelque chose : les ancêtres qui ont perdu leur Guide sont tristes ; Yûsuf, qui a perdu son fils préféré, est triste à en devenir aveugle : « Ses yeux furent voilés par suite de son affliction » (12:84, cf. 12:13 et 86) ; triste est la mère de Moïse (20:40, 28:13). Seuls les croyants, les justes (5:69, 46:13) et les élus du Paradis (7:49) sont exempts de tristesse ; seul l'appel de Dieu tire l'homme de sa tristesse (9:49, 15:88, 29:33). La tristesse tend à se conjuguer et à se confondre avec la peur, *khawf* (cf. à nouveau 2:38 « Ceux qui suivront la bonne direction [n'éprouveront ni peur ni affliction] » et aussi, par exemple, 2:62 et 112 ; 3:170 ; 5:69 ; 6:48 ; 7:35 et 49 ; 10:62).

d'enfouir, de rhabiller le mal révélé et il ne peut le faire que suite à l'intervention divine, à ce qu'il est incapable d'accomplir, c'est-à-dire un miracle[28]. La séquence des termes exprime un nœud fondamental dans le système religieux proposé par l'Islam : l'homme coupable (racine *'thm*) est condamné à subir le mal (racine *sw'*), à persister dans sa perte (racine *khsr*), jusqu'à la récompense du Feu ; rien ne peut le sauver, sinon le miracle (racine *'jz*) que son repentir (racine *ndm*) peut éventuellement opérer.

La véritable histoire des deux fils d'Adam

Nous proposons à présent la lecture exégétique musulmane des passages du Coran que nous avons mis en évidence, en recueillant le travail d'interprétation – le plus souvent sunnite, avec des extensions à la Shî'a modérée et des allusions au courant mystique – sous ses aspects les plus notables[29]. Les commentateurs, comme de coutume, examinent attentivement

28. Cf. 5:31 : *a'jaztu*, « je ne suis pas capable ». La racine *'jz*, très importante et fortement récurrente dans le Coran, exprime l'incapacité radicale de l'homme à imiter les Signes de Dieu et Sa Parole, le Coran. L'entrée *mu'jiza*, non coranique, sera employée par la littérature successive comme terme technique pour « miracle ».

29. Selon les œuvres suivantes : Tabarî (m. 310/923), *Jâmi' al-bayân*, éd. Shâkir, Dâr al-ma'ârif, Le Caire, s.d. (dorénavant = T) ; ce texte sera cité parfois, en le précisant, par l'édition al-Matba'a al-maymûniyya, Le Caire, s.d. ; Zamakhsharî (m. 538/1144), *al-Kashshâf 'an haqa'iq jawâmid al-tanzîl*, Dâr al-kitâb al-'arabî, Beyrouth, s.d. (= Z). ; Râzî (m. 606/1209), *Mafâtîh al-ghayb*, Dâr al-fikr, Beyrouth, 3e éd., 1405/1985 (= R) ; Qurtubî (m. 671/1272), *al-Jâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*, Dâr al-maktaba al-'ilmiyya, Beyrouth, 1413/1993 (= Q) ; Baydâwî (m. 691/1291), *Anwâr al-tanzîl*, éd. Fleischer (Beidhawii, *Commentarius in Coranum*, 1846-1848), Osnabruck, 1968 (= B) ; Suyûtî (m. 911/1505), *al-Durr al-manthûr*, Beyrouth, 1411/1990 (= S) ; Alûsî (m. 1270/1854), *Rûh al-ma'ânî*, Dâr al-turâth al-'arabî, Beyrouth, s.d. (= A) ; Tabarsî (m. environs 548/1153), *Majma' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, Dâr al-maktaba al-hayyâh, Beirut, 1380/1961 (= TA) ; *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Dâr al-sâdir, Beyrouth, s.d. (l'attribution à Ibn 'Arabî est due à l'éditeur libanais ; il s'agit de l'œuvre *Ta'wîlât al-Qur'ân* de Qâshânî, cf. P. Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran selon A. R. Al-Qâshânî*, Les Deux Océans, Paris, 1991).

les quelques versets contenus dans la sourate de la Table Servie, consacrés à l'histoire des deux fils d'Adam, Hâbîl et Qâbîl conformément à la tradition. D'un côté, ils les démembrent et les réduisent aux thèmes les plus importants ; de l'autre, ils les enrichissent de mille détails, en ajoutant des personnages, des lieux et des motifs complètement inconnus du Livre. Avant de continuer, citons, pour plus de clarté, tout le passage du Coran.

« Narre-leur en toute vérité ce qui advint aux deux fils d'Adam, lorsqu'ils offrirent [à Dieu] leurs oblations. Celle de l'un fut acceptée, celle de l'autre refusée : "Certes, je te tuerai", s'écria celui-ci [à l'adresse de son frère] qui dit : "Dieu n'accepte que les offrandes de ceux qui le craignent. Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je n'userai pas de réciprocité [pour autant, dit-il], car je crains Dieu, maître des mondes. Certes, je préfère que tu te charges ainsi de mon péché et du tien, et que tu sois voué au feu qui sera la rétribution des injustes." Son âme l'incita à tuer son frère. Il tua donc son frère et fut du nombre des perdants. Dieu dépêcha un corbeau qui gratta la terre pour lui montrer comment couvrir le cadavre de son frère. "Malheur à moi, dit-il, je ne suis [même] pas capable, comme ce corbeau, d'ensevelir la dépouille de mon frère !" Il fut du nombre de ceux que ronge le remords » (*Cor.* 5:27-31).

La réflexion des exégètes s'ouvre par l'injonction à la vérité et au vrai, exprimée précisément par la locution *bi-al-haqq*, « en toute vérité » : « Narre-leur en toute vérité ce qui advint aux deux fils d'Adam. » Les propositions d'interprétations sont différentes et ce *bi-al-haqq* est entendu tour après tour comme une attestation générale de véridicité du récit – attestation préalable qui confère une plus grande prégnance à ce qui suit – ou bien comme l'ordre de ne pas falsifier le souvenir d'une histoire qui s'est réellement passée et qui est un véritable exemple et un véritable avertissement, et de la raconter sans recourir à de fausses traditions mensongères ; ou encore comme une référence à la « cause de la révélation » *(sabab al-nuzûl)*, aux circonstances effectives dans lesquelles

les versets furent révélés au Prophète ; ou, enfin, selon l'interprétation mystique, comme une invitation à rechercher le noyau de cette partie des prescriptions coraniques au-delà des mots, à en deviner la signification spirituelle, le *bâtin*.

Zamakhsharî insiste sur la véracité digne de foi et sur l'efficacité exemplaire du récit prophétique. Il écrit en effet : « "Narre-leur en toute vérité", ce qui signifie que son récit est vrai et correct, ou que son récit est sincère et en accord avec les histoires des anciens, ou encore qu'il possède la juste prescription, à savoir condamner l'envie : les polythéistes et les Gens du Livre enviaient tous en effet le Prophète et le traitaient avec insolence. Enfin, cela peut encore signifier : Annonce-leur la parole, toi qui es vrai et véridique. »[30]

En recueillant les observations de l'auteur mu'tazilite que nous venons d'évoquer, le grand Fakhr al-Dîn al-Râzî s'arrête sur la valeur de vérité du récit mais la présence du *bi-al-haqq* lui permet de souligner l'intention didactique du Livre tout entier et de cette histoire en particulier. Chacune des paroles divines est extrêmement réelle et extrêmement fidèle au vrai, rappelle-t-il, et elle doit donc toujours être écoutée et accueillie comme un enseignement. Le Coran offre aux croyants une leçon sans égale et un clair avertissement contre la méchanceté non seulement dans les ordres explicitement indiqués comme tels, mais aussi dans ses parties narratives : « Dieu dit "en toute vérité" parce qu'il s'agit de paroles vraies et correctes qui proviennent de Lui, ou de paroles à la fois sincères et vraies, en accord avec ce qui est écrit dans la Torah et dans l'Évangile ; ou bien il dit "en toute vérité" afin de donner "la juste prescription", à savoir déclarer mauvaise *(qabîh)* l'envie, vu que les polythéistes et les Gens du Livre enviaient le Prophète et le traitaient avec insolence. Ou encore il dit "en toute vérité", afin que vous reteniez cette histoire comme un avertissement et que vous ne la considériez pas comme une plaisanterie ou une histoire vaine, comme les

30. Z, I, 624.

nombreuses autres histoires dénuées de toute utilité, qui ne sont que des récits pour passer le temps. Ce qui implique que dans le Coran, le but des narrations et des histoires n'est pas le simple fait de raconter mais, bien au contraire, de donner un avertissement – comme l'atteste fort bien le passage suivant : "Dans les récits [relatifs à ces envoyés] il y a, en vérité, un enseignement (*'ibra*) pour les hommes doués d'intelligence." »[31]

Dans les passages reportés, extraits des œuvres de Zamakhsharî et de Râzî, se trouve l'exhortation à narrer l'histoire de Hâbîl et Qâbîl en accord avec les histoires des anciens, avec ce qui est écrit dans la Torah et l'Évangile. Ce qui s'explique par la présence d'une tradition isolée attribuée à Hasan al-Basrî, qui voit, dans les deux fils d'Adam évoqués dans le Coran, deux Juifs contemporains du prophète Muhammad. L'ordre de parler « en toute vérité » devient donc une injonction à être en accord avec la Genèse biblique et le *bi-al-haqq* revêt alors la fonction de lever cette éventuelle incertitude parmi les musulmans ; c'est un instrument *a priori* assurant une interprétation correcte : « "En toute vérité" signifie "sincèrement", rappelle Tabarsî, "et tout le monde s'accorde à affirmer que tous deux étaient la descendance directe d'Adam, de sa propre chair, à l'exception de Hasan qui les considère comme deux juifs". »[32] La lecture du traditionniste de Basra, qui non seulement s'oppose au récit vétéro-testamentaire mais est aussi, à première vue, immotivée, est éclairée aussi bien par Baydâwî que par Qurtubî : ce qui a trompé Hasan al-Basrî, observe l'auteur andalou, était l'idée que Dieu voulût illustrer l'envie (*hasad*) des Juifs de Médine[33]. D'autre part, précise Baydâwî, cette idée est sous-tendue par le contexte coranique vu que

31. *Cor.* 12:111, *in* R, XI, 210.
32. TA, VI, 72 ; cf. R, XI, 209.
33. Cf. Q, VI, 88. L'auteur andalou recueille aussi la ferme objection d'un autre garant de traditions, Ibn 'Atiyya : il est impossible que deux Juifs de cette époque ne connussent pas la sépulture (voir *infra*) ; R, XI, 210 adopte la même position ; la preuve du contraire est justement la nécessité de l'action exemplaire du corbeau.

l'histoire des deux fils d'Adam est suivie d'une prescription donnée aux Juifs[34].

L'allusion aux Juifs de Médine conduit ces auteurs, et d'autres encore, à traiter « la cause de la révélation ». En effet, ce sont précisément les Juifs qui sont les nouveaux ennemis du petit groupe parti de La Mekke, que sont venus grossir[35] des Arabes convertis et des Bédouins, et c'est précisément contre eux que se dirige la flèche de la parole divine : contre les Juifs qui ont déformé les Écritures[36], qui se sont entachés de *kufr* pour avoir attribué à Dieu un fils[37], qui ne cessent de tramer des actions perfides ; contre les Juifs qui ont brisé le Pacte et qui furent par conséquent maudits et condamnés à la dureté de cœur[38] ; contre leur infidélité à Dieu et aux prophètes[39]. Ce passage en particulier aurait été dicté pour illustrer leur envie à l'égard du Prophète, une envie démesurée, impie et assassine, ancienne comme celle de Qâbîl pour Hâbîl, celle du frère qui leva la main contre son frère plus jeune et favori de Dieu[40]. Qurtubî écrit : « Ces versets descendirent pour affirmer que la faute des Juifs est semblable à la faute de Caïn contre son frère ; autrement dit, Dieu reproche à ces Juifs d'avoir tué les prophètes avant Muhammad comme Caïn tua Abel ; le mal *(sharr)* est ancien. »[41]

Le commentaire de Râzî est de très large envergure ; il va dans plus d'une direction car il inscrit le passage sur les fils

34. Cf. *Cor.* 5:32 : « C'est pourquoi nous avons édicté pour les juifs [cette loi] : quiconque tue une personne non convaincue de meurtre ou de dépravation sur terre est à assimiler au meurtrier de tout le genre humain » (*in* B, I, 254).

35. Selon R. Blachère, cette partie de la sourate de la Table aurait été révélée après 629 apr. J.-C. (Le Coran, Paris, 1980, 18-19, 131 et 542).

36. Cf. *Cor.* 4:46.

37. Cf. *Cor.* 9:30 : « Les juifs disent : "Ozaïr est fils de Dieu" et les chrétiens disent : "L'Oint est fils de Dieu !" »

38. *Cor.* 5:13.

39. *Cor.* 7:163-171 ; 9:30 ; 17:4-8.

40. C'est précisément ainsi que devait se sentir la jeune communauté musulmane face aux Juifs de Médine ! Voir par la suite parmi les données recueillies par l'exégèse.

41. Q, VI, 88. Propos semblables, mais plus concis, *in* T, X, 201-202.

d'Adam dans le contexte de la sourate où il apparaît et il comprend ces versets à la lumière de ceux qui précèdent et qui sont consacrés non seulement aux Juifs (*Cor.* 5:20-26) mais aussi, et bien plus tôt encore, aux chrétiens (5:14-17). L'histoire de Hâbîl et Qâbîl prend ainsi toute son épaisseur et se fait polyvalente ; elle devient un paradigme à appliquer à l'histoire tout entière de la prophétie et elle devient le prototype et le modèle d'une inimitié qui divise constamment l'humanité en couples opposés : l'agresseur, celui qui est devenu méchant sous l'effet de l'envie, et l'agressé, élu, empli de grâce, vainqueur, en fin de compte, car protégé par Dieu. C'est une façon d'insister sur le caractère cyclique de l'Histoire, de tout reporter au sein des cadres de l'habitude divine[42]. Le passage de Râzî mérite, de par l'acuité de son enquête comme pour la clarté de son exposition, d'être présenté quasi intégralement : « Le verset "Narre-leur en toute vérité ce qui advint aux deux fils d'Adam" », observe le théologien, « est lié à ce qui précède [...]. Dieu, auparavant, avait dit : "Vous qui croyez ! souvenez-vous des bienfaits dont Dieu vous a comblés en détournant de vous la main de ceux qui voulaient la porter sur vous." Il affirme donc qu'il préserve les Siens grâce à sa faveur et qu'il éloigne d'eux leurs ennemis [...] et il raconte de nombreuses histoires sur la manière dont les gens envient et traitent avec insolence Ses élus, auxquels Il a concédé la plus grande grâce dans la religion et dans la vie sur terre. Dieu, donc, raconte avant tout l'histoire des douze chefs d'Israël [...] puis il raconte l'obstinée persévérance des Chrétiens dans l'impiété, dans leur profession de la Trinité [...]. Il raconte ensuite l'histoire de Moïse, du combat contre les géants et de la persévérance de son peuple dans la rébellion et dans la désobéissance, pour en arriver à l'histoire des deux fils d'Adam, de l'un qui tua l'autre [...] : toutes ces histoires montrent la manière dont celui qui est l'élu de Dieu est envié par les autres et lorsque la plus grande grâce de Dieu fut sur Muhammad, [...] par le souvenir de toutes ces histoires

42. En somme, Râzî applique ici la célèbre notion ash'arite de la *'âdat Allâh*, de la *sunna ilahiyya*.

Dieu voulut consoler Son Prophète [...]. Ce récit, dit-on, est lié en outre à ce que les Juifs et les Chrétiens disent d'eux-mêmes, selon le Coran : "Nous sommes les fils de Dieu et ses amis !"[43] Il signifie, corrélairement, qu'il ne sert à rien, aux Juifs et aux Chrétiens, du fait de leur impiété, d'être des Fils de prophètes, de même qu'il ne servit à rien, à Caïn, que son père fût un prophète profondément honoré par Dieu. »[44]

Le Coran est un message universel ; il parle aux musulmans et aux autres, et même aux Gens du Livre. C'est pour cette raison que cet exégète attentif peut inclure une dernière possibilité : « Puisque les Gens du Livre étaient impies en enviant le Prophète, Dieu le Très-Haut leur annonça la nouvelle du fils d'Adam voué, à cause de son envie, à une mauvaise fin *(sû' al-'âqiba)* ; contre l'envie, de cette manière, il les avertit. »[45]

Enfin, l'interprétation mystique de *Tafsîr Ibn 'Arabî* présente un intérêt extrême : en effet, dans les paroles « en toute vérité », *bi-al-haqq*, elle trouve la justification et la recommandation naturelles de cette recherche de la *haqîqa*, la réalité spirituelle. Le texte, qui est dense de suggestions et de réflexions possibles, présente une symbologie très complexe et mérite sans aucun doute un traitement plus approfondi. Pour l'instant il suffit, à titre d'exemple, de rappeler que dans cette lecture, Adam est le cœur *(qalb)* et ses deux fils sont l'intellect *('aql)* : Hâbîl et le sens *(wahm)* : Qâbîl. Tous deux, pour s'approcher de Dieu, lui offrirent leur propre prérogative : l'intellect, Hâbîl, offrit la forme intellective générale *(sûra ma'qûla kulliyya)* et son sacrifice fut accepté ; le sens, Qâbîl, offrit la forme de l'erreur *(sûrat al-mughâlata)*, ou forme sensitive particulière *(sûra mawhûma juz'iyya)*, qui fut refusée. « Certes, je te tuerai », s'exclama Qâbîl, parce que l'intellect était parvenu plus près de Dieu[46].

43. Cf. toujours *Cor.* 5, versets 11-26.
44. R, XI, 208. N'oublions pas qu'Adam est non seulement le premier homme mais aussi le premier prophète de l'humanité.
45. R, XI, 208-209.
46. *Tafsîr Ibn 'Arabî*, I, 179-180.

Pourquoi offrir des sacrifices ?
L'histoire des sœurs jumelles de Hâbîl et Qâbîl

« Narre-leur en toute vérité ce qui advint aux deux fils d'Adam, lorsqu'ils offrirent [à Dieu] leurs oblations. Celle de l'un fut acceptée, celle de l'autre refusée. » L'histoire coranique de Hâbîl et Qâbîl a pour point de départ la mention du sacrifice ; les deux frères en offrirent un à Dieu. La première question suscitée par ce passage et à laquelle il est logique de répondre en priorité est donc la question relative à ce qu'est le sacrifice, son sens et sa fonction au sein de ce récit. Et comme elle précède la question sur l'éthique du sacrifice – comment bien opérer un sacrifice ? quelle est la meilleure offrande ? – c'est d'elle que partent les remarques des exégètes.

Plus d'un des interprètes consultés s'arrête sur l'étymologie du terme de sacrifice : *qurbân*, sacrifice, est ce qui procure une proximité, un rapprochement *(qurbân ism li-mâ yataqarrabu bi-hi)*. « *Qurbân* désigne ce avec quoi on se rapproche de Dieu grâce à l'offrande d'une victime », rappelle Baydâwî, ou, comme l'ajoutent Zamakhsharî et Râzî, grâce à une aumône *(sadaqa)*[47]. Zamakhsharî, insistant sur la morphologie du nom et proposant un exemple choisi expressément, remarque que le sacrifice est ce avec quoi on s'approche de Dieu *(qurbân ism li-mâ yutaqarrabu bi-hi ilâ Allâh)*, de même que le don est ce qui adoucit et éveille la gratitude *(ka-mâ al-hulwân mâ yuhlâ)*. En continuant une de ses nombreuses digressions sur l'utilisation correcte de la langue arabe, digressions qui constellent son œuvre, il cite le célèbre grammairien al-Asma'î : grâce à un sacrifice on s'approche de Dieu *(taqarraba bi-hi)*, mais le sacrifice se rapproche aussi *(qarraba)*, car se rapprocher l'un de l'autre *(taqarraba)* dérive de rapprocher quelque chose *(qarraba)*.

47. B, I, 254 ; Z, I, 624 ; R, XI, 210 ; ce dernier renvoie toutefois à ce qu'il dit déjà à propos du sacrifice en commentant *Cor.* 3:183 (« Dieu nous a prescrit de ne croire en un prophète qu'autant qu'il nous apporte une offrande que le feu consume »).

Une certaine exégèse, qui réfléchit sur le sens du terme qui signifie en arabe « sacrifice » et qui l'applique ici[48] à la lettre de la prescription coranique, tend à croire que les deux fils d'Adam offrirent un sacrifice à Dieu, *qarrabâ qurbân,* dans le but de rapprocher quelque chose de Lui et dans le but de se rapprocher eux-mêmes de Lui[49], et ce rapprochement du Très-Haut peut tout à fait se lire comme une pure recherche du contact avec Lui et avec Sa bienveillance, comme une offrande spontanée de ses propres biens et de sa propre soumission, comme un don propitiatoire ou un don en signe de reconnaissance. Quoi qu'il en soit, il s'agit chez les deux frères d'une décision autonome. C'est ce que suggère leur exclamation : « O si nous offrions un sacrifice ! », exprimée le plus spontanément du monde tandis qu'ils étaient assis en quelque lieu, comme le rappelle Tabarî[50].

Mais cette recherche humaine de Dieu dut sembler irrespectueuse à quelques-uns et ce rapprochement, sans y avoir été préalablement appelés et invités, hautain. C'est pourquoi, rappelle encore Tabarî, « les gens de science ne sont pas d'accord sur la raison du sacrifice des fils d'Adam et certains estiment que ce fut un ordre de Dieu afin que ceux-ci Lui offrissent un sacrifice »[51]. La plupart des auteurs recourent à

48. Le terme *qurbân* dans le sens de rapprochement de Dieu, médiation pour l'atteindre, apparaît aussi dans *Cor.* 46:28 *(alladhîna ittakhadhu* [...] *qurbânan âlihatan),* cf. Boubakeur : « Comme divinités [pouvant] les rapprocher de Dieu », ou la traduction de J. Berque : « Hors Dieu comme dieux pour intercéder », ou celle de A. Bausani : « Quelli che essi avean preso per dei [...] come mediatori » ou de M. Pickthall : « Whom they had chosen as a way of approach » (d'autres traducteurs, comme Blachère, ignorent le terme). Dans le sens de sacrifice comme offrande cf. *Cor.* 3:183 (dans un sens légèrement différent 5:2, 22:28, 33-34 et 36-37). Sur le sacrifice musulman entendu surtout comme rapprochement et relation, même à une époque plus proche de nous, comme lien entre le profane et le sacré, comme offrande de sang, on renvoie surtout à E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1984 (Alger, 1908), 450-495.

49. Particulièrement explicites à ce propos : TA, VI, 72 et *Tafsîr Ibn 'Arabî*, I, 180.

50. T, X, 203, d'après Ibn 'Abbâs.

51. T, X, 202.

une amplification entièrement inattendue et des plus étonnantes par rapport à l'essentialité décharnée du Livre. Il s'agit d'une séquence tout entière d'antécédents historiques et de présupposés psychologiques que la majeure partie des œuvres d'exégèse accueille en paraphrasant la Genèse biblique, en puisant à des versions légendaires de tradition judaïque[52] dotées d'éléments probablement zoroastriens[53] et en s'adonnant au récit avec une foule de détails : c'est l'histoire des sœurs jumelles de Hâbîl et Qâbîl.

Suyûtî – nous donnons un premier exemple – raconte que « chaque fois qu'Adam avait un fils, il naissait en même temps une fille et il mariait le garçon né de l'un des accouchements à la fille née d'un autre et la fille née d'un accouchement au garçon né de l'autre, jusqu'à ce qu'il eût deux fils qu'il appela Qâbîl et Hâbîl [...]. Qâbîl était l'aîné des deux et sa sœur était plus belle que celle de Hâbîl ; lorsque Hâbîl la demanda en mariage, Qâbîl refusa en disant qu'elle était sa sœur, qu'elle était née avec lui, qu'elle était plus belle que l'autre et enfin qu'il y avait plus droit que lui *(haqq)*. Ce fut alors le père Adam qui ordonna que Hâbîl l'épousât mais, comme Qâbîl exprima un nouveau refus, les deux fils offrirent un sacrifice à Dieu pour savoir lequel des deux avait davantage droit à la sœur en question »[54].

Même le juriste Qurtubî cite volontiers plusieurs versions de cette histoire. Dans l'une de celles-ci, qui prend en considération la catégorie juridique du *halâl* (ce qui est permis, licite, le contraire du *harâm*, ce qui est interdit), raconte que « chaque fois que [Ève] accouchait d'un fils et d'une fille [...] le garçon né une de ces fois épousait la fille née d'une autre fois, sans qu'il fût licite de s'unir à sa propre sœur jumelle. En

52. En particulier l'ordre de sacrifier, qu'Adam donna à ses propres fils, cf. D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris, 1933, 17.

53. Comme les mariages entre frères et sœurs qui toutefois, comme on le sait, adviennent dans la plupart des mythologies (mariages entre dieux, pharaons, et ainsi de suite).

54. S, II, 483, d'après Ibn Mas'ûd et d'autres.

même temps que Qâbîl naquit une jumelle d'une grande beauté appelée Iqlîmiyâ' et en même temps que Hâbîl naquit une jumelle, Lyûdhâ, beaucoup moins belle. Lorsque Adam voulut les marier, Qâbîl dit : "J'ai plus droit que lui *(anâ ahaqqun min-hu)* à ma jumelle." Adam lui donna un ordre mais l'ordre ne fut ni accueilli ni accompli, il le chassa mais ce dernier ne s'en alla point. Ils s'accordèrent enfin sur le sacrifice »[55].

Une version de Tabarî insistait aussi sur le caractère licite de la chose : « La jumelle de Qâbîl était très belle ; il était trop jaloux de cette dernière pour la donner à son frère et il la voulut pour lui [...] mais son père lui dit : "Mon fils, offre un sacrifice et que ton frère Hâbîl offre aussi un sacrifice : celui dont le sacrifice sera accepté par Dieu aura plus droit à elle." Or, Qâbîl cultivait la terre et Hâbîl était pasteur ; donc l'un offrit un épi de froment et l'autre offrit un petit de ses brebis ou peut-être, comme d'autres l'affirment, une vache. Dieu envoya un feu blanc qui mangea le sacrifice de Hâbîl et laissa intact le sacrifice de Qâbîl, car de cette manière il acceptait un sacrifice lorsqu'il l'acceptait. »[56]

Dans d'autres versions de ce récit, les ordres d'Adam sont des décrets de Dieu proférés par le biais de la révélation. Comme l'écrit Baydâwî, « Dieu inspira l'idée *(awhâ)* à Adam de marier chacun des deux frères avec la jumelle de l'autre. Qâbîl se mit en colère car sa jumelle était plus belle et Adam leur dit alors d'offrir un sacrifice et celui dont le sacrifice serait accepté épouserait la belle. Ce fut le sacrifice de Hâbîl qui fut accueilli, vu qu'un feu descendit et le brûla. Ainsi augmenta-t-il la colère de Qâbîl qui fit ensuite ce qu'il fit »[57].

L'ordre de Dieu, transmis par le biais de Son prophète, se mêle, selon l'œuvre de Râzî, à l'ordre arbitraire de l'homme ; la désobéissance de Caïn s'alourdit encore de l'accusation, proférée à l'encontre de son père, d'avoir utilisé son propre

55. Q, VI, 88-89, d'après Ibn Mas'ûd et d'autres.
56. T, X, 206. Les versions reportées par B, I, 254 et R, XI, 209 montrent le même désintérêt pour la valeur des différentes offrandes.
57. B, I, 254.

entendement humain, autrement dit que son père, le prophète, n'a pas été fidèle dans la transmission du message : « Adam mariait le fils d'un accouchement à la fille de l'autre ; il eut ainsi Qâbîl avec sa jumelle et ensuite Hâbîl avec la sienne. La jumelle de Qâbîl était fort belle et Adam voulut la donner en mariage à Hâbîl. Qâbîl refusa en s'exclamant : "Moi j'ai plus droit à elle [...] et en outre, ce n'est pas un décret de Dieu mais le fruit de ton jugement *(hadhâ min râ'yi-ka)* !", Adam leur dit de faire un sacrifice. »[58]

En conclusion, dans les récits qui prévoient la présence des sœurs jumelles de Hâbîl et Qâbîl, le sacrifice signifie s'en remettre à Dieu. C'est à Lui de régler la question des dissensions entre les hommes, c'est une ordalie. Le recours aux sœurs et au sacrifice comme ordalie fait que l'élément fondateur de l'histoire est la désobéissance de Caïn à l'ordre, ordre du père ou ordre de Dieu dont le père s'était fait porteur et messager. Bien avant le sacrifice, il y a le Décret, la Loi divine sur la conduite des hommes, la réglementation de leur prolifération, l'interdit de l'inceste[59]. Le fils impie d'Adam a désobéi. Il est impie parce qu'il s'est rendu coupable devant la Loi ; le refus de son sacrifice n'est que la peine due à sa transgression précédente. Jaloux de sa propre sœur, il s'est senti dévalorisé et humilié de devoir se marier avec une femme laide, peut-être même « horrible et détestable »[60]. Il s'est senti attaqué dans sa propre dignité et violé dans son droit d'aîné ; il s'est senti victime d'une injustice et c'est contre cela qu'il s'est révolté. Sa rébellion lui vaudra le refus de son sacrifice ; la valeur et la non-valeur de l'offrande, les habitudes de vie de l'offrant, qu'il soit nomade ou sédentaire, sont des éléments négligeables, accessoires et secondaires ; ils n'interviennent pas dans le développement de la situation.

58. R, XI, 209 ; cf. TA, VI, 73.

59. Sur l'interdiction de relations incestueuses dans l'Islam et sur l'ampleur des interdits (ascendants, descendants, parents latéraux, collatéraux, neveux et nièces), voir A. Boudhiba, *La sexualité en Islam*, Paris, 1975, 26.

60. *Qabîha dhamîma*, contre sa propre sœur splendide, *wadî'a*, S, II, 484, d'après Ibn 'Abbâs.

Le nouvel Iblîs

Dans les récits des sœurs jumelles, rébellion, désobéissance et transgression de la Loi qualifient fondamentalement le personnage de Caïn. Si nous revoyons les digressions narratives reportées jusqu'à présent, en gardant à l'esprit Caïn comme figure du désobéissant, nous verrons très clairement que ce qui les guide, ce n'est pas tant la mise en lumière d'une harmonie du Coran et de son exégèse avec la Bible et la *haggadah* – rappelons que c'est toujours le même Dieu qui a parlé – ou avec d'autres traditions encore, que la création d'un réseau de correspondances au sein des prescriptions coraniques et des relatives solutions du *tafsîr*, qu'elles soient traditionnelles ou rationnelles : en somme, le message islamique entendu dans son ensemble[61]. En effet, dans la désobéissance du fils impie d'Adam qui refuse l'ordre, il est aisé de percevoir l'ancienne désobéissance d'Iblîs à Dieu. La supériorité du feu, dont Iblîs est constitué[62], est très proche de la beauté supérieure de la jumelle de Qâbîl ; à remarquer qu'il s'agit de la sœur jumelle, autrement dit l'expression de lui-même, sa propre projection. Le culte de soi dont témoigne Qâbîl – vu que l'attachement à sa propre sœur jumelle est dénué de toute générosité et ne peut se lire autrement – n'est que la présomption d'Iblîs, et le refus de se prosterner devant le premier homme est le même que celui de se replier sur une autre femme, la jumelle de l'autre, donc à l'autre.

Qâbîl est Iblîs, avant d'être le Caïn de la Genèse. Son histoire est la traduction, au plan terrestre, de l'histoire de l'ange déchu, bien avant d'être la reconstitution coranique des Paroles que Dieu avait proférées précédemment, dans les autres

61. Les exemples de récurrence d'une « figure », entendue au sens théologique, sont, à mon avis, fort nombreux. Il serait extrêmement intéressant de pouvoir reparcourir, vus sous cet angle, ces lieux coraniques qui ne sont que partiellement analogues à d'autres textes fondateurs.

62. Rappelons qu'Iblîs est créé de feu tandis que l'homme est créé d'argile (*Cor.* 7:12, cf. 38:76).

Écritures. L'intention d'établir un rapport entre Qâbîl et Iblîs est vraiment manifeste dans l'interprétation tabarienne du récit où apparaissent aussi bien la constitution supérieure du désobéissant que la mise au point d'une analogie de sa part, ou encore la superbe qui en découle. Tabarî écrit : « D'après certains sages du premier Livre[63], on raconte qu'Adam ordonna à Qâbîl de s'unir à la sœur jumelle de Hâbîl, et à Hâbîl de s'unir à la sœur jumelle de Qâbîl. Tandis que Hâbîl en fut satisfait et en jouit, l'autre refusa l'ordre et le détesta, car il se considérait comme trop noble *(takarruman)* pour la sœur de Hâbîl. Il désira avoir pour lui sa propre sœur plutôt que de la savoir à un autre et il dit : "Nous sommes les enfants du Jardin tandis qu'eux deux sont les enfants de la terre ; donc moi j'ai plus droit à ma sœur que lui *(anâ ahaqqun min-hu)*." »[64]

Qâbîl, comme Iblîs avant lui[65], proclame sa propre dignité en termes analogiques : l'*anâ khayrun min-hu*, moi je vaux mieux que lui, que Iblîs oppose à Dieu dans la scène primordiale, s'est traduit, ici-bas, dans l'*anâ ahaqqun min-hu*, moi j'ai plus droit que lui, moi je suis plus digne que Qâbîl prononce face au père. A l'appel au Bon, à l'Excellent, au Préférable *(khayr)*, se substitue, en présence d'une Loi, l'appel au Vrai, au Juste, au Valable, au Certain *(haqq)* comme catégorie discriminante. La désobéissance de l'ange et celle de l'homme sont motivées rationnellement, et de la même manière. Elles sont le fruit d'un *qiyâs*, d'un raisonnement : de même que

63. Noter le recours aux exégètes bibliques : « le premier Livre » est en effet la Genèse biblique, cf. J. Eisenberg, in *Encyclopédie de l'Islam (= EI)*, 1re éd., II (1927), 1928 (il semble peu probable, vu le contexte, qu'il s'agisse des « registres des décrets divins » comme le suggère E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London, 1872, réimpr. Beyrouth, 1968, et London, 1984, voir au mot *kitâb*).

64. T, X, 205-206. Sur la tradition qui veut que Qâbîl soit né dans le Jardin, cf. J. Eisenberg, *Hâbîl et Kâbîl, in EI*, 1re éd., II, 1927, 198.

65. Iblîs motive sa propre désobéissance par une opération rationnelle qui est non seulement une application de l'analogie mais la mise au point explicite d'un syllogisme catégorique : il désobéit, car le feu est meilleur que l'argile, car il a été créé de feu et l'homme d'argile, et il s'est donc découvert meilleur que lui.

l'ange était conscient de la supériorité du feu sur l'argile, et par conséquent de sa propre supériorité, l'homme est conscient de son plus grand âge par rapport à son jeune frère et de son origine paradisiaque par rapport à la nature terrestre de ce dernier.

Selon une version plus élaborée, rapportée aussi par Tabarî, Qâbîl est en outre conscient d'un nouvel élément qui l'anoblit par rapport à son frère et par lequel il justifie sa désobéissance : le fait d'avoir reçu une recommandation de son père. L'ancien exégète rapporte ces faits : « Ils offrirent un sacrifice à Dieu pour savoir lequel des deux avait plus droit à la femme le jour où Adam était au loin, car il était parti pour La Mekke. Dieu lui avait demandé : "O Adam, sais-tu que je possède une Maison sur la terre ?" ; "O mon Seigneur, non !", avait-il répondu. Dieu lui avait dit qu'il possédait une Maison à La Mekke et lui avait ordonné de s'y rendre. Adam demanda au ciel : "Veille à la sécurité de mon fils !", mais le ciel refusa. Il demanda la même chose à la terre, qui refusa. Il le demanda à la montagne, qui refusa. Il le demanda enfin à Qâbîl qui accepta et dit : "Pars, reviens, et tu trouveras ta famille comme tu le désires *(ka-mâ yasurru-ka).*" Lorsque Adam s'en fut allé, ces derniers offrirent un sacrifice et Qâbîl commençait déjà à s'enorgueillir et à se vanter, en disant à son frère : "Moi j'ai plus de droit sur elle parce qu'elle est ma sœur, parce que je suis plus âgé que toi et parce que j'ai reçu une recommandation *(wasiyy)* de mon père." »[66] Ce qui rapproche Caïn, dans ce récit, de la figure satanique des origines, ce n'est pas seulement la conscience générale de sa supériorité mais, plus particulièrement, la déposition en lui de la recommandation d'Adam, sa fonction de gardien de famille en son absence, de défenseur vigilant à sa place, ce qui est la même fonction que celle attribuée par l'exégèse à Iblîs lorsqu'elle le présente comme le gardien du Paradis ou comme un condottiere, soumis aux ordres de Dieu

66. T, X, 207 ; ce récit est également cité par S, II, 483, sans grandes variations.

et placé à la tête d'une armée envoyée pour mettre en déroute les *jinn* de la terre, ou encore comme l'envoyé de Dieu pour arracher de la terre la motte de boue qui sera la matière pour la création de l'homme[67].

L'insistance avec laquelle les exégètes rapprochent les deux figures ou font de cet homme désobéissant le miroir de cet ange désobéissant est extrêmement frappante et transparaît dans les moindres détails. Ils ont même en commun le recours au monde des *jinn*. Si à la suite de passages coraniques discordants[68], les commentateurs discutent longuement sur la nature d'Iblîs, ange ou *jinn*, une tradition attribuée à Ja'far al-Sâdiq[69] raconte, de la même manière, que l'épouse destinée par Adam au fils impie n'était pas une femme mais un *jinn* de sexe féminin ; à Abel, au contraire, il avait destiné une *hûr* du Paradis. Après avoir complètement laissé de côté les sœurs jumelles et les grossesses gémellaires, après avoir interdit les mariages entre frères et sœurs, Qurtubî[70] rapporte l'histoire tout entière

67. Sur Iblîs chef et condottiere des anges, gardien du Paradis, cf. le long passage, *in* T, I, al-Matba'a al-maymûniyya, 155, d'après Ibn 'Abbâs ; sur cette tradition (reportée partiellement aussi par B, I, 47 et S, I, 93-94 et simplement mentionnée *in* Q, I, 202-203, TA, I, 179-180 et A, I, 231), voir T. Fahd, *Génies, anges et démons en Islam*, in *Génies, anges et démons*, « Sources orientales », VIII, Paris, 1971, 177. Pour la motte extorquée à la terre, voir par exemple S, I, 99, mais surtout tout l'article de G. Calasso, L'intervento di Iblîs nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del « nemico » nelle tradizioni islamiche, in *Rivista degli Studi Orientali*, XLV, fasc. I-II (1970), 69-85. Ce récit rappelle aussi, du reste, l'histoire de Joseph et de ses frères in *Cor.* 12:8-12 ; les frères trahissent la confiance du père après s'être portés garants de la sécurité de Joseph. La motivation du mal est aussi fort semblable, car les frères considèrent leur père comme injuste et aveuglé par l'erreur *(dalâl)* au moment où il accorde à Joseph sa préférence.

68. En faveur de la nature angélique, voir *Cor.* 15:30-33 ; 38:73-74 ; 7:11. En faveur de la nature de *jinn*, voir le verset 18:50. Sur la question de l'appartenance Iblîs et sur la question de son caractère exceptionnel *(istithnâ')* s'attardent longuement T, I, al-Matba'a al-maymûniyya, 172 sgg., R, I, 232-234, et S, I, 102-103 ; cf. Z, 127 ; B, I, 51 ; A, I, 230 ; TA, I, 180-183 ; *Tafsîr Ibn 'Arabî*, I, 29.

69. Qui vise de toute évidence à éliminer le scandale du mariage incestueux (il s'agit toujours d'inceste, même dans le mariage entre frères non jumeaux), cf. Eisenberg, *Hâbîl et Kâbîl*, 198 ; dans un esprit de polémique antizoroastrienne, cf. G. Vajda, *Hâbîl wa Kâbîl*, *in EI*, 2e éd., III, Paris, 1971, 15.

70. Q, VI, 89.

de la manière suivante : « On raconte qu'Adam ne mariait absolument pas ses propres filles à ses propres fils ; s'il l'avait véritablement fait, pourquoi le Prophète l'aurait-il refusé *(raghaba 'an-hu)* ? La religion *(dîn)* d'Adam n'est-elle pas la même religion que celle de [notre] Prophète ? »[71] Il eut donc Qâbîl puis Hâbîl et lorsque Qâbîl fut grand, Dieu lui fit apparaître un *jinn* de sexe féminin, sous la forme d'une femme, à laquelle il donna le nom de Jamâla. Dieu suggéra à Adam de la donner en mariage à Qâbîl et Adam la lui donna en mariage. Et lorsque Hâbîl eut aussi grandi, Dieu lui fit apparaître une *hûr* sous la forme d'une femme, il lui créa un utérus[72], lui donna le nom de Bazla et lorsque Hâbîl la vit, il l'aima. Il suggéra à Adam de donner Bazla en mariage à Hâbîl, et c'est ce qu'il fit. Qâbîl dit alors à Adam : « Mon père, ne suis-je pas le frère aîné de Hâbîl ? » « Oui », répondit-il. « Alors moi j'avais plus droit à ce que tu as fait pour lui. » Adam répondit : « Mon fils, c'est Dieu qui me l'a ordonné et Sa main donne le meilleur à ceux qu'Il veut. » « Non, et j'en appelle à Dieu, s'exclama Qâbîl, c'est toi qui l'as préféré à moi ! » Alors Adam dit : « Offrez un sacrifice et celui d'entre vous dont le sacrifice sera accepté aura plus droit au meilleur. » L'exégète andalou accueille dans son propre commentaire cette version tout en la considérant comme fausse : « Je ne crois pas que cette histoire de Ja'far al-Sâdiq soit correcte », note-t-il effectivement, « et ce qui est correct, c'est ce que l'on dit auparavant », autrement dit qu'Adam mariait le garçon d'un accouchement à la fille de l'autre accouchement, comme l'indique le verset « O hommes ! Crai-

71. Le texte continue en racontant la naissance de 'Anâq (la petite chèvre), née de la première rencontre entre Adam et Ève après leur chute, première fornicatrice et donc tuée par Dieu. La figure citée par Qurtubî, auteur opérant dans le milieu andalou et donc exposé à un étroit contact avec les cercles hébraïques et chrétiens, est clairement substituée par la Lilith d'une tradition rabbinique relativement répandue (suite à une interprétation particulière de *Gen* 1, 27 et 2, 21-23), première femme du premier homme et née comme lui de l'argile.

72. Notamment les femmes du Paradis ne sont pas pas dotées des fonctions physiologiques humaines.

gnez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être et qui, ayant créé de celui-ci une épouse, fit naître de leur union un grand nombre d'hommes et de femmes. »[73]

On rappellera, pour terminer sur ce point, que lors de la discussion sur la capacité analogique d'Iblîs, les interprètes se sont accordés sur le caractère erroné et sur le manque de rigueur de son raisonnement : Iblîs établit la comparaison et il fut le premier à le faire, mais il se trompa d'analogie *(akhtâ' al-qiyâs)*[74]. Le *Tafsîr Ibn 'Arabî* met clairement en évidence la fausseté du jugement de Caïn avant le sacrifice. Ce texte, qui retourne à l'histoire des sœurs jumelles de Hâbîl et Qâbîl, voyait en Hâbîl l'intellect et en Qâbîl le sens. Il cerne à présent dans l'attachement de ce dernier à sa propre sœur jumelle le mal du sens qui convoite la faculté imaginative *(al-quwwa al-mutakhayyila),* faculté qui préside aux sentiments, aux sensations, aux significations particulières et qui conduit aux pensées démoniaques *(ârâ' shaytâniyya).* Adam ordonna que le sens ne s'unît pas à sa propre sœur jumelle, l'imagination débordante de passions, d'inventions impies riches en fantaisie, de l'excitation née de ce que l'âme, en se trompant, raconte à elle-même. Il ordonna au contraire qu'il s'unît à la sœur jumelle de l'intellect, l'intelligence cognitive *(al-'âqila al-'ilmiyya),* qu'il se cantonnât de cette manière dans les limites de l'intellect et fût dominé par des syllogismes aptes à opérer des démonstrations. Par cet ordre, Adam voulait en outre que cette dernière prospérât grâce à lui dans les jardins de l'obéissance et dans les pratiques spirituelles. Mais Qâbîl désobéit au décret de son père et il offrit la forme de l'erreur *(sûrat al-mughâlata)*[75].

73. *Cor.* 4:1 encore *in* Q, VI, 89.

74. Cf., à titre d'exemple, surtout Q, VII, 110 (Iblîs « se trompa d'analogie » car il eut trop confiance en son propre jugement, sans savoir que l'argile est supérieure au feu, malgré les apparences) et T, XII, 327 (Iblîs discuta l'ordre de Dieu en comparant le feu à l'argile et en trouvant justement la seconde supérieure au premier mais les données dont il se servit sont insuffisantes et la conclusion à laquelle il parvient – le refus de se prosterner – reste partielle et réductrice ; d'autres références *in* S, III, 134.

75. *Tafsîr Ibn 'Arabî*, I, 179-180.

Le refus de l'offrande et le refus de l'offrant

Les récits débordants d'imagination sur les sœurs et sur les autres épouses, ces mariages prédisposés et ordonnés, accomplis ou non, le grand nombre de précisions, de modifications et d'ajustements, font que la figure de Caïn, avant le sacrifice, se charge de négativité. L'impie était impie auparavant déjà, le pieux était déjà pieux et ainsi Dieu, au moment du sacrifice, accepta celui de l'un et refusa celui de l'autre. Tout ceci s'accorde à la perfection avec ce que dit le Livre : les fils d'Adam offrirent un sacrifice ; celui dont l'offrande fut acceptée affirma ensuite que « Dieu n'accepte que les offrandes de ceux qui le craignent »[76] et il entra ainsi dans le rang des pieux. « Je crains Dieu »[77], déclare-t-il à propos de lui-même ; c'est sa profession de foi. Le comportement divin au moment du refus apparaît au croyant tout à fait évident, adéquat et conséquent ; en un mot, non arbitraire.

Nous insistons sur le danger, pour le fidèle, de voir un caractère arbitraire dans les récompenses de son propre Dieu car tel est bien le nœud autour duquel l'exégèse a travaillé. Dieu accepta le sacrifice de l'un et refusa celui de l'autre, *tuqubbila min ahadi-himâ wa lam tuqubbila min al-akhar*. C'est tout simplement ce que dit le Livre. Le texte coranique, pris au pied de la lettre, passe toute justification sous silence, mais ce silence doit être rempli de mille paroles. Des récits cités jusqu'à présent émerge la manière dont l'interprétation, dans sa totalité, a éludé et refusé une affirmation de haute importance : ce silence peut déjà être éloquent en soi. L'acceptation et le refus peuvent transcender l'entendement humain dans le très libre choix de Dieu, choix absolu, dénué de motivations compréhensibles à l'homme. Certes, le Livre affirme en d'autres lieux que Dieu « égare qui il veut et guide qui il veut »[78], qu' « il lance la

76. *Cor.* 5:27.
77. *Cor.* 5:28.
78. *Cor.* 74:31.

foudre pour atteindre qui il veut »[79], mais il est difficile de conclure – et surtout, de proposer au croyant – que, en opérant un choix gratuit, il conduit gratuitement les hommes vers l'envie et le meurtre ! C'est pour cette raison que l'interprétation, entendue dans son ensemble, ne peut que s'évertuer à démontrer la dérivation humaine du mal.

Après qu'elle eut recouru à tout un passé de sœurs et d'épouses, de désobéissance rationnelle comme celle d'Iblîs, d'impiété avant le sacrifice, nous voyons à présent l'exégèse musulmane adopter une solution tout à fait différente, dans le sillon de la littérature midraschique[80], qui situe l'impiété de Caïn à l'instant même de son sacrifice. Avant le sacrifice ne compte que le mode de vie des deux frères, l'un nomade et l'autre sédentaire. Tout élément secondaire a disparu ; il ne reste que le fondement de toute l'histoire. L'intérêt tout entier se concentre sur les offrandes car c'est sur elles que tombe le poids du jugement divin.

Tabarî écrit : « L'un avait des arpents de terre cultivée et l'autre des troupeaux, l'un offrit la meilleure de ses brebis et l'autre le pire fruit de sa terre [...]. Lorsqu'un homme offrait un sacrifice qui agréait à Dieu, il envoyait un feu qui le dévorait tandis que si le sacrifice n'agréait pas à Dieu, le feu baissait jusqu'à s'éteindre. Eux offrirent alors chacun un sacrifice, l'un, le pasteur, et l'autre, l'agriculteur, et le pasteur offrit ce qu'il avait de mieux, la brebis la plus grasse, tandis que l'agriculteur offrit des fruits de ses récoltes. »[81] Et ailleurs il ajoute : « Qâbîl cultivait la terre, Hâbîl gardait des troupeaux, l'un offrit du froment et l'autre un petit de ses brebis ou, comme d'autres l'affirment, une vache. Dieu envoya un feu blanc qui mangea le sacrifice de Hâbîl et écarta le sacrifice de

79. *Cor.* 13:13. Sur l'omnipotence divine qui est liberté de conduire et récompense, ou égarement et châtiment, voir en particulier *Cor.* 2:284, 3:124 ; 5:18 et 40, 16:93 ; 48:14 ; 57: 21 et 29 ; 62:4 ; sur l'idée que si Dieu l'avait voulu, il aurait conduit au bien tous les hommes et en aurait fait une communauté unique : 13:31 et 42:8.

80. Cf. Sidersky, *Légendes*, 17-18.

81. T, X, 203-204, d'après 'Abd Allâh ibn 'Amr.

Qâbîl. »[82] Quelques pages plus tôt, le même auteur rapportait, en donnant de plus riches détails sur la valeur de l'offrande : « La raison de l'acceptation fut que l'un des deux offrants offrit ce qu'il avait de meilleur tandis que l'autre offrit ce qu'il avait de pire [...] ; l'un des deux possédait des brebis et un agneau venait de naître au sein de son troupeau ; il aimait tellement cet agneau que la nuit il suivait ses traces et il le portait sur ses épaules, tant il l'aimait, au point qu'il n'avait rien de plus cher que ce petit agneau. Mais lorsqu'il fut sommé d'offrir un sacrifice, il le sacrifia à Dieu et Dieu l'accepta et le petit agneau fut heureux au Paradis jusqu'à ce qu'il fût sacrifié à la place du fils d'Abraham. »[83] Sur l'offrande mesquine de Qâbîl l'agriculteur, on raconte au contraire que c'était la plus vilaine gerbe de blé de toute sa récolte ; lorsqu'il aperçut un grand et bel épi qui s'était glissé au milieu de cette gerbe, non satisfait encore de tout ce qu'il venait de faire, il l'égrena et le mangea[84].

Tous les auteurs, et non seulement Tabarî, penchent vers ce genre d'explication qui repose sur la qualité ou sur la quantité de l'offrande sacrificielle, et si l'on note de légères différences entre leurs récits – l'agneau ou la vache remplaçant le beurre ou le lait, et une poignée de graines remplaçant l'épi[85] – la substance reste invariée. Mais à ces explications qui lient l'acceptation divine du sacrifice à la simple valeur ou non-valeur de l'offrande s'ajoutent aussi des explications plus subtiles, qui subordonnent la qualité des offrandes à la qualité des offrants respectifs et relient l'acceptation ou le refus non pas tant (et non seulement) au geste mais également à l'homme : d'abord à l'homme puis au geste, l'homme et le geste étant associés par un lien de correspondance mutuelle. Ce n'est donc pas la modestie de l'offrande, mais la petitesse

82. T, X, 206, d'après « certains sages du premier Livre », la Genèse biblique.

83. T, X, 202, d'après Isma'îl b. Râfi' ; cf. TA, VI, 73 (du même garant) ; S, II, 483 ; Q, VI, 88.

84. Q, VI, 88, cf. S, II, 483.

85. TA, VI, 73.

de l'offrant qui déplut à Dieu dans le cas de Qâbîl. Râzî écrit à ce propos : « L'offrande de l'un fut acceptée et l'offrande de l'autre fut refusée car la condition *(shart)* qui permet aux œuvres d'être accueillies est la piété, la crainte de Dieu *(taqwâ)* [...]. En effet, le Coran dit que "Dieu [n'accorde d'importance] ni à leurs chairs ni à leur sang (= celui des troupeaux sacrifiés). Ce qui lui importe, c'est votre piété". »[86] Seule la piété parvient à la présence du Seigneur, poursuit ce commentateur, « et la piété ne réside pas dans les gestes mais dans la qualité *(sifât)* du cœur. C'est pour cette raison que le Prophète dit : "Voici ce qu'est la piété !" et il indiqua le cœur ». La véritable essence de la piété *(haqîqat al-taqwâ)*, conclut Râzî, c'est la peur, la crainte, le rétrécissement de l'âme ; c'est avoir pour but la réjouissance de Dieu et seulement de Dieu ; il n'y a rien de plus difficile[87].

Ce qui compte, outre l'objet sacrificiel et au-delà du geste en soi, c'est le cœur avec lequel l'homme agit ou l'intention *(niyya)* qui guide son action, explique de la même manière Baydâwî. Dans le cas de Caïn, qui proposa à Dieu la chose la plus ignoble qu'il possédât, l'intention du sacrifice n'était pas pure *(khâlisa)*[88]. Le Seigneur rejeta son offrande et lui donna en échange son refus, comme pour dire : « Il t'a été donné en fonction de toi-même ; il t'a été donné autant que ne peut l'exiger une âme comme la tienne *(min qibali nafsi-ka)*, car tu as négligé la piété. »[89]

86. *Cor.* 22:37, *in* R, XI, 211. L'écho biblique est ici remarquable. Que ce soit le passage coranique ou, plus fortement encore, l'observation du commentateur, ils présentent un certain nombre de convergences avec *Sal* 51, 18-19 : « Car tu n'agrées pas le sacrifice (ô Seigneur) et, si j'offre des holocaustes, tu ne les acceptes pas. Un esprit contrit est un sacrifice à Dieu, un cœur blessé et humilié, Dieu, tu ne le méprises pas. »

87. *Ibid.*

88. Sur la pureté de l'intention *(ikhlâs al-niyya)* comme condition pour l'acceptation du sacrifice, cf. A, VI, 112.

89. B, I, 255.

Qabil le polythéiste, le négateur, l'antimusulman

On a déjà vu, dans le fils impie d'Adam, la figure du Juif de Médine, hostile au Prophète à l'époque de l'hégire, c'est-à-dire de son départ de La Mekke. Dans cette lecture, Qâbîl est étranger à l'Islam mais il obéit à la Torah, un Livre parlant du même Dieu, même s'il a été abrogé. Il devient beaucoup plus étranger et un véritable ennemi de la foi lorsqu'il ajoute et associe d'autres dieux à Dieu.

L'idée qu'il se cache, derrière Qâbîl, la figure du polythéiste « associationniste » *mushrik* est bien plus enracinée que celle qui le croit juif[90]. Tabarî, réfléchissant sur le refus divin de l'offrande de Caïn, remarquait déjà que Dieu accepte seulement de la part de ceux qui s'approchent de Lui avec crainte *(taqwâ),* qui accomplissent leur devoir *(farâ'id)* envers Lui, qui restent à l'écart de la faute *(ma'siyya)* et qui se prémunissent *(ittaqâ)* contre le polythéisme[91]. Dans l'œuvre de Qurtubî, l'insistance sur l'idolâtrie polythéiste est encore plus forte et l'expérience première de Hâbîl et de Qâbîl devient l'instrument de l'enseignement suivant : seul celui qui ne confond pas et ne mélange pas dans sa propre âme d'autres intentions, d'autres passions, d'autres dieux qui ne soient pas Dieu, autrement dit le *mu'min*, le fidèle, est accepté par le Seigneur et s'approche de Lui par le sacrifice[92]. Hâbîl était monothéiste *(muwahhid)* à la différence de son frère impie, continue cet auteur, et ses œuvres, nées d'une intention sin-

90. A l'exception de A, VI, 112, explicitement contre l'idolâtrie de Caïn.

91. T, X, 211 ; sur le *muttaqin*, comme exempt d' « associationnisme », cf. aussi S, II, 483 (d'après al-Dahhâq).

92. Q, VI, 88 d'après Ibn 'Atiyya. Qurtubî poursuit en observant que, en accord avec la position ash'arite classique et en désaccord avec les penseurs de la Mu'tazila, il n'y a aucun lien de nécessité entre l'acceptation divine, d'une part, et la piété de l'offrande d'autre part. En effet, affirme l'exégète andalou, ce comportement de Dieu « se connaît non pas parce qu'il lui est nécessaire, selon la raison, mais parce qu'on en a entendu parler par Lui-même ».

cère, furent accueillies parce que la piété et la pureté dont parle le Livre étaient dénuées de polythéisme *(ittiqâ' al-shirk)*.

La distance – par rapport à la religion – du Caïn coranique revêt les traits d'une véritable frontière géographique lorsqu'il devient un païen dévoué à la matière créée, un adorateur du feu, étranger une fois passées les terres de l'Islam : c'est ainsi qu'il est représenté dans un récit cité par Râzî, Qurtubî et Alûsî[93] entièrement construit sur l'ambivalence du feu lui-même, élément infernal et instrument de Dieu pour la punition et la damnation, mais aussi signe de son agrément dans le cas particulier du sacrifice[94]. Dans ce récit, Caïn a déjà accompli son meurtre et il s'est enfui à 'Adan ; là « Iblîs se rendit chez lui et lui dit : "Le feu a dévoré le sacrifice de ton frère parce qu'il adorait le feu. Allume donc toi aussi un feu, pour toi et pour ta descendance !" Et celui-ci édifia un temple au feu et l'on dit que le premier adorateur du feu, ce fut lui ».

L'intention antizoroastrienne de cette légende n'est que trop manifeste, comme d'ailleurs le lien entre l'assassinat et l'idolâtrie que tisse cette légende. Il est plus opportun de souligner ici la présence d'Iblîs, invoqué par la tradition, où rien, selon le Coran, ne le présuppose, un Iblîs convoqué pour murmurer ses paroles injustes et éblouir l'homme par la négation de Dieu *(kufr)*. Si l'on revient à Caïn comme figure au sens théologique du terme, inscrite au sein de ce dense réseau de correspondances et d'allers-retours qu'est, aussi, l'exégèse coranique, et où l'on a déjà vu paraître un Qâbîl nouvel Iblîs, surgit à présent un Qâbîl nouvel Adam. C'est l'Adam de la tentation, bien entendu, celui qui écoute le serment de Satan[95]

93. R, XI, 214 et A, VI, 115, sont plus concis ; ce sera donc repris dans le texte Q, VI, 92.

94. « Une offrande que le feu consume », selon *Cor.* 3:183. Cf. à ce propos, outre T déjà cité, TA, VI, 72 d'après Mujâhid : « Le signe de l'acceptation, en ce temps-là, était un feu qui arrivait et dévorait l'offrande. » Cet auteur cite aussi l'opinion contraire, à nouveau d'après Mujâhid : ce que le feu dévorait était au contraire l'offrande refusée, *ibid.*

95. Cf. *Cor.* 7:21 : « Je suis, leur jura-t-il, un bon conseiller pour vous. »

et qui se laisse conduire par lui[96]. Comme l'homme du Jardin, l'homme de la terre ne peut pas non plus assumer tout le poids, toute la responsabilité du mal qu'il accomplit et qui l'entoure.

Le feu entoure cet homme de toutes parts, la matière infernale s'ouvre devant lui dans la terrifiante réalité du feu eschatologique. C'est ce qu'attestent les multiples déclarations par lesquelles l'exégèse rapporte l'impiété de Caïn au sens islamique de *kufr* : l'offrande de Qâbîl ne fut pas acceptée parce que c'était un négateur *(kâfir),* tandis que Hâbîl était un croyant *(mu'min).* « Je prefère [...] que tu sois voué au feu », lui dit son frère et lorsque dans le Coran on dit « voués au feu » cela signifie les négateurs[97]. C'est au fils impie d'Adam que reviendra le feu, le Feu de la Géhenne, éternelle demeure de ceux qui quittent le droit chemin[98]. Son péché est tel qu'il mérite comme récompense le feu[99].

Et une question s'impose à ce point de notre réflexion : la piété, la pureté *(taqwâ),* l'intention pure *(al-niyya al-khâlisa),* les bonnes qualités du cœur *(sifât al-qalb)* et donc, au plan des actions, le geste d'obéissance *(tâ'a),* tout ceci est-il forclos au Caïn de tous les temps ? En d'autres termes, pourra-t-il lui être pardonné comme à Adam ? Existe-t-il une fracture aussi nette et impossible à combler entre le pur croyant, qui est obéissant, et l'impie qui est infidèle et désobéissant, ou est-il possible que l'un vire, change de couleur et enfin se transforme en l'autre, qu'il se fasse *mu'min* et *muwahhid* à partir de *kâfir* et *mushrik*, qu'il se convertisse et puisse donc agir en tant que converti ? Son geste impie l'oblige-t-il à se confiner

96. Cf. *Cor.* 20:120 : « Satan lui inspira de mauvaises pensées : "Adam, lui dit-il, je vais t'indiquer l'arbre de l'immortalité et un royaume impérissable." »

97. Q, VI, 88 et 91. Mais les anciens, et parmi eux Abel, savaient-ils déjà que le feu est la récompense des mauvais ? Oui, répond S, II, 483, en citant en appui quelques vers préislamiques.

98. T, X, 217.

99. S, II, 486. Nous signalons l'opinion d'Ibn 'Atiyya qui s'oppose au *kufr* de Caïn, citée *in* Q, V, 90. Il ne fut pas un négateur *(kâfir)* mais un rebelle *('âsin)* car, s'il avait été un négateur, Abel ne se serait pas abstenu de le tuer. Voir ci-après *Le mal comme réaction : à Dieu ou au frère ?*

dans cette voie ? Son mal, présent et eschatologique, est-il sans issue, sans pardon ?

Les indications de l'exégèse, rapportées jusqu'à présent, déposent en faveur d'une différence profonde, sinon substantielle, entre les deux conditions de Hâbîl et de Qâbîl. Il n'y a pas de contiguïté entre eux, ils sont séparés dans leurs cœurs, leurs intentions, leurs gestes. L'impie ne peut pas agir en pieux. « Même s'il était obéissant, son obéissance serait quand même écartée de Dieu et quoi qu'il en soit, punie par son refus », comme l'observa Ibn 'Abbâs ; en effet, tel serait le sens du verset « Dieu n'accepte que le sacrifice des pieux »[100].

Tabarsî s'oppose à une semblable intransigeance et immobilité ; parmi les auteurs consultés, il est le seul à s'attarder longuement sur la conversion de l'impie dans le cas de Qâbîl. Sa position est possibiliste – oui, il y a une possibilité de passage entre les deux conditions – mais elle implique aussitôt une diallèle. La signification du verset « Dieu n'accepte que les offrandes de ceux qui le craignent », réplique-t-il, est plutôt que « la récompense *(thawâb)* est accordée à ceux qui accomplissent une action d'obéissance car c'est d'obéissance qu'il s'agit *(li-kawni-hâ tâ'a),* tandis que s'ils l'accomplissent pour une autre raison, aucune récompense ne leur sera accordée pour cette action [...]. Il n'est donc pas interdit de croire que même l'impie peut accomplir une action d'obéissance par obéissance »[101]. Il est évident que l'objection du commentateur shî'ite repose encore sur l'intention, sur le cœur de celui qui agit. Mais comment l'impie peut-il accomplir une action qui présuppose précisément qu'il n'est pas impie ? Sans aucun doute n'est-il pas impie du moment qu'il l'accomplit et surtout au moment où il l'accomplit. Le problème théologique de la conversion de l'impie, de l'effective possibilité de sa conversion au sens plein du terme – transformation dans son être le plus intime, dans l'intention et dans le cœur – se

100. *Cor.* 5:27, le tout *in* TA, VI, 72.
101. Encore une fois TA, VI, 72.

perd dans le grand chapitre de la Volonté et de la Puissance créatrices, et de ses rapports avec l'action humaine.

Revenons à l'exemple d'Adam et rappelons qu'il fut pardonné suite à son repentir : « Adam désobéit à son Seigneur et s'égara. Puis son Seigneur le recueillit, agréa son repentir et le mit sur la bonne voie. »[102] Son repentir, *tawba*, fut son retour, à nouveau *tawba*, à sa condition première d'écoute du Seigneur. Ce fut, en même temps, le retour vers lui du Seigneur, qui reconvertissait l'homme à lui. Adam se reconvertit à Dieu *(tâba ilay-hi)*, et ceci ne lui fut possible que parce que Dieu s'était à son tour reconverti à lui *(tâba 'alay-hi)*[103]. Or, Qâbîl ne put jamais être pardonné car il ne se repentit pas ; son retour n'en fut pas un car son repentir n'était pas total : Caïn « sépare en deux *(yasda'u-hu)* le repentir *(nadm)* », écrit Tabarsî[104]. Il ne retourna pas au Seigneur, ni le Seigneur ne retourna vers lui ; son repentir ne fut pas accepté, de même que ne fut pas acceptée son offrande. Après le meurtre comme après le sacrifice, le fils impie d'Adam « fut du nombre des perdants » *(min al-khâsirîn)*[105]. « Il fut du nombre de ceux que ronge le remords *(min al-nâdimîn)* mais ses remords ne furent pas ceux qui font partie du repentir et qui conduisent au pardon *(tawba)*[106]. Bien que le remords soit synonyme de repentir, puis de pardon, comme le dit le Prophète, malgré son remords Qâbîl ne fut pas pardonné. »[107]

Le Caïn coranique contredit la valeur islamique du repentir, instrument de salut : il se repent mais Dieu ne s'adresse pas à lui avec bienveillance. Il est saisi de remords, mais il

102. *Cor.* 20:121-122 ; cf. 2:37.

103. Sur la coïncidence entre le pardon et le retour témoigne aussi une célèbre phrase du Prophète : *« Al-nadm tawba »* (chez le recueil canonique de Ibn Mâja, cf. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane*, Leyde, 1936, VI, 391). Sur la concomitance entre la reconversion divine et le repentir humain, TA, I, 195 et A, I, 238, s'expriment très clairement.

104. TA, VI, 78.

105. *Cor.* 5:30.

106. TA, VI, 77-78.

107. R, XI, 215-216.

reste éternellement dans la malédiction et il ne trouve pas un Dieu bienfaiteur ni miséricordieux à son égard[108]. Plus que polythéiste, ou plus que négateur, il y a peut-être un autre terme qui qualifie mieux l'attitude que l'exégèse adopte envers Qâbîl : c'est celui d'antimusulman, au sens propre d'antithétique à ceux qui sont fidèles aux Commandements de Dieu – donc un être se situant véritablement sur la rive opposée, jusqu'à encourir la forclusion du pardon.

Ce n'est pas un hasard si une grande partie du travail d'interprétation effectué autour de la figure coranique de Caïn se déroule *ex contrario*. Ceci se produit, en particulier, pour les paroles que Hâbîl oppose au propos homicide : « Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je n'userai pas de réciprocité [pour autant], car je crains Dieu, maître des mondes. »[109] C'est précisément la soumission de l'un qui constitue ici le terrain propre de l'enquête menée sur l'autre ; les exégètes peuvent présenter et discuter l'impiété seulement en la niant et en renversant la soumission. Le musulman est déjà tout dans ce frère qui se soumit *(istaslama)* et Qâbîl, son antagoniste, ne peut être perçu que comme l'antimusulman, en ce sens que son mal est le contraire de l'Islam. C'était au fond la suggestion du *Tafsîr Ibn 'Arabî* dans l'allégorie mystique des deux fils du cœur, l'intellect et le sens, les deux organes opposés de la connaissance, qui ensemble produisent la totalité du père et la reproposent à la postérité[110].

Le mal comme réaction : à Dieu ou au frère ?

Baydâwî écrit : « A propos des paroles "Si tu portes la main sur moi pour me tuer", on dit que Hâbîl était plus fort que Qâbîl. Il s'abstint toutefois de le tuer et se soumit à lui *(istaslama la-hu)*, car il craignait Dieu, vu qu'il n'était pas licite de se défendre ou de s'opposer à l'autre *(daf')*, ou peut-être précisé-

108. Pour paraphraser trois passages coraniques sur le pardon, voir respectivement *Cor.* 2:160 ; 3:87-89 ; 4:110.

109. *Cor.* 5:28.

110. Cf. *supra, La véritable histoire des deux fils d'Adam.*

ment parce qu'il était le meilleur. »[111] La soumission à Dieu et la soumission au frère dans ce passage sont sur le même plan. La crainte de Dieu *(taqwâ)* est présentée comme un tout avec la non-réponse à l'agression, réponse pacifique à la violence puisqu'il n'était pas licite *(lam yubah)*, en ce temps-là, de répondre à la violence par la violence. Tabarsî situe aussi, en ce temps-là, l'interdiction divine du meurtre : « Comme le rappellent les interprètes, en ce temps-là il n'était pas permis de tuer pour se défendre. En revanche on prescrivait, contre l'homicide, la tempérance, afin que Dieu seul fût préposé à rendre la justice. »[112] D'après ces auteurs le mal consistait, en ce temps-là, à défendre sa propre vie jusqu'à commettre un crime, c'était la réaction au frère dans la mesure où cette réaction, en ce temps-là, était une réaction contre Dieu.

Qurtubî explique ce passage avec une différence légère, mais substantielle pour le développement de la question : si son frère avait tenté de le tuer, observe l'auteur andalou, le pieux n'aurait pas tenté de le tuer à son tour et ceci signifie se soumettre à Dieu, se mettre à l'abri, en Dieu, de son frère et de son homicide, se soumettre au Seigneur pour se défendre de l'ennemi *(istaslama min-hu)* et non pas, comme d'autres l'entendent, se rendre à lui *(istaslama la-hu)*[113]. Le mal n'est plus l'action intentée à la fois contre le frère et contre Dieu, mais seulement contre Dieu ; l'action du mal est une réaction à Dieu et non à l'autre homme, car la soumission à l'Un ne coïncide pas avec la soumission à l'autre.

Craindre Dieu, dans l'Islam, ne veut pas dire se rendre à l'homme. Et si au temps des fils d'Adam la loi prescrivait que personne n'empoignât son épée, que personne ne tuât pour son plaisir, comme le transmet Mujâhid[114], selon la nouvelle loi il est permis, au contraire, de repousser son agresseur. Per-

111. B, I, 255, cf. Q, VI, 90 ; A, VI, 112.
112. *Huwa al-Mutawallî li-al-intisâf*, TA VI, 75, recueilli par Jubbâ'î, d'après Hasan et Mujâhid ; cf. A, VI, 112.
113. Q, VI, 90.
114. *Ibid.*, cf. R, XI, 212 : « Il est possible que le décret sur la défense de sa propre vie varie avec la variation des lois. »

mis, voire obligatoire. Il n'y a pas d'accord sur le caractère obligatoire de la défense, observe encore Qurtubî, qui se situe toutefois en sa faveur car ce caractère obligatoire rentrerait dans la catégorie de « l'interdiction du mal »[115].

Râzî aussi professe sans aucun doute le caractère obligatoire de la défense violente face à l'agression. Son commentaire, profond et articulé comme de coutume, confère de nombreuses explications aux paroles de Hâbîl : « Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je n'userai pas de réciprocité [pour autant], car je crains Dieu. » Dans ces explications, le théologien plie et tord ces paroles jusqu'à harmoniser leur intention avec la sienne. Il pouvait s'agir simplement d'un avertissement, suggère-t-il, d'un conseil fraternel de bonne conduite *(wa'z wa nasîha),* consacré par cet appel à Dieu ; ou bien – et voici qu'apparaît dans les paroles du pieux Hâbîl une nuance tout à fait nouvelle : « "Je n'userai pas de réciprocité", signifie : moi je ne porterai pas la main dans le but de te tuer, mais certes je la porterai dans le but de me défendre. » Et il continue : « Les gens de science affirmèrent que défendre sa propre vie était obligatoire, qu'il était obligatoire d'assurer sa propre défense et non pas le meurtre de l'autre. Après quoi, s'il n'y a pas d'autre moyen de se défendre que de tuer l'autre, le meurtre de l'autre devient licite. »[116] Selon la loi de l'Islam, comme le pensent ces

115. Le chapitre « Ordonner le bien et interdire le mal », *al-amr bi-al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*, est l'occasion de discuter des qualités de l'*imâm* et, par extension, des vertus morales personnelles. Il paraît pratiquement dans tous les manuels classiques de théologie dogmatique, suite au *Cor.* 3:110 (« Vous êtes la meilleure communauté qui ait été donnée comme exemple aux hommes : vous recommandez les bonnes actions et réprouvez ce qui est répréhensible », cf. 3:104 et 114). Sur chaque question concernant ce devoir, communautaire (pour les sunnites) ou personnel réservé au chef (pour les khârijites et les mu'tazilites), on renvoie à L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, 445-458. Nous rappelons ici seulement que, en général, le premier bien à ordonner est la paix *(salâm)* et le premier mal à empêcher, comme on le dira mieux plus loin, est la révolte, la rébellion *(fitna)*.

116. R, XI, 211-212 ; cf. A, VI, 112 : « L'homme doit se défendre lui-même et défendre les autres de l'impiété jusqu'au meurtre [...]. » « Si tu portes la main sur moi en tant que coupable et innovateur, "je n'userai pas de réciprocité" en tant que coupable et innovateur », autrement dit : je porterai la main sur toi à juste titre.

auteurs, l'espace occupé par le mal s'est réduit par rapport à la loi de cette époque et même le meurtre peut en être exclu, à certaines conditions. Il peut arriver que le pieux tue, car l'homme a l'obligation de défendre sa propre vie. L'impie n'est plus celui qui réagit à Dieu car il réagit à l'homme, mais celui qui confond l'abstention face à l'homme avec l'abstention face à Dieu.

Cette attitude face à l'action du mal, qui la réduit en définitive au meurtre, ou pas même à lui, s'accompagne, chez ces mêmes auteurs, de l'attitude inverse. Il existe à ce propos un très célèbre exemple, qui incite à réfléchir : celui du troisième calife 'Uthmân. Assassiné alors qu'il était en train de prier chez lui, il ne se défendit pas et ne s'opposa en aucune façon aux coups de ses meurtriers[117]. Précisément suite à cet exemple, le caractère obligatoire de sa propre défense peut se trouver nuancé. La reddition à l'autre, non plus niée, rentre dans la vaste et souple catégorie juridico-légale du permis, du consenti *(jâ'iz, mubâh),* et s'en remet au choix du simple individu.

L'abstention d''Uthmân donne par ailleurs aux exégètes l'occasion d'une autre précision fondamentale : le pieux calife fut agressé par ses propres coreligionnaires eux-mêmes et s'il ne s'est pas défendu, c'est seulement à cause de l'horreur que lui inspirait le fait de se battre entre musulmans, et non pas par profession de non-violence ou à cause de l'illégalité de sa propre défense : « Si deux musulmans lèvent l'épée l'un contre l'autre, dit le Prophète, le Feu touchera autant le tué que le tueur. Ils lui demandèrent : "O envoyé de Dieu, au tueur certes, mais pourquoi aussi au tué ?" Il répondit : "Parce que lui aussi voulait *(huwa harîsan)* tuer l'autre." »[118]

Tout change donc s'il s'agit d'un frère de religion. Dans ce cas est sans aucun doute prescrite l'abstention de l'homicide. Une phrase du Prophète, très célèbre mais d'une authenticité

117. En l'an 35 de l'hégire, 656 apr. J.-C. Outre Q, VI, 90, cf. B, I, 255 ; R, XI, 212.

118. Cité par Q, VI, 90 et A, VI, 113, ce *hadîth* est accueilli par Ibn Mâja et Ibn Hanbal ; chez Dârimî et Ibn Hanbal lui-même, un autre *hadîth* a le sens contraire : n'est voué à l'enfer que le meurtrier (Wensinck, *Concordance*, II, 289).

controversée, affirme que les fils d'Adam incarnent tous deux un exemple pour la communauté islamique et qu'il faut choisir le meilleur exemple[119]. Le comportement de Qâbîl, à l'opposé, sera l'exemple à abhorrer sous peine de subir l'enfer : « Que chacun d'entre vous qui subit une agression de la part d'un autre s'abstienne de le tuer », dit Muhammad aux siens ; « il sera comme le meilleur des fils d'Adam [...] et il aura le Paradis tandis que s'il le tue, il aura le feu »[120].

En restant dans le sillon de la Tradition, on peut alors orienter la soumission, la reddition et l'abstention pacifique face au Décret divin (l'Islam, proprement dit), vers la soumission, la reddition et l'abstention face à l'agresseur, mais seulement s'il s'agit d'un coreligionnaire. Si Hâbîl et Qâbîl se lisent tous deux comme des musulmans, unis par la Parole du même Dieu, leur conflit devient en effet synonyme de *fitna*, révolte intérieure, guerre civile, et la révolte au sein de l'Islam est parmi tous les maux le plus grand mal à empêcher. Ce n'est plus seulement le meurtre qui est interdit, mais aussi tout autre action violente, tandis que sont recommandées l'abstention et l'immobilité : « Il y aura une *fitna,* dit le Prophète, et celui qui est assis sera meilleur que celui qui reste debout et celui qui reste debout sera meilleur que celui qui marche et celui qui marche sera meilleur que celui qui court. »[121] Maintes traditions de Muhammad sont reportées par les exégètes en marge du passage coranique dédié aux paroles de Hâbîl, consacrées à l'abstention pacifique du bon musulman, au comportement rémissif et passif du frère obéissant proposé comme règle de vie

119. *Innâ ibnay Adam darabâ mathalan li-hadhihi al-umma, fa-khudhû bi-al-khayr min-humâ.* Ce *hadîth,* cité avec de nombreuses variantes, *in* T, X, 230 et S, II, 487 et le plus souvent d'après Hasan, ne figure pas dans les recueils canoniques.

120. S, II, 487, d'après 'Umar.

121. S, II, 486, d'après Ibn Abî al-Qâs ; l'auteur reporte de nombreuses variantes, y compris celle qui envisage que ceux qui dorment et qui sommeillent sont meilleurs que tous les autres (à la p. 487). Cf. A, VI, 112 d'après les *Tabaqât* de Ibn Sa'd. Dans la version reportée dans le texte, la phrase est accueillie par Bukhârî, Muslim, Dârimî, Tirmidhî, Ibn Mâja et Ibn Hanbal (Wensinck, VI, 232). Sur la nécessité générale d'abstention dans la *fitna,* Q, VI, 90.

– *sunna* – à imiter : « Rompez vos épées dans la révolte, brisez les cordes de vos arcs, enfermez-vous dans vos maisons et soyez-y comme le meilleur des fils d'Adam »[122], jusqu'à l'éloge du martyre : « Soyez les serviteurs de Dieu qui est tué et non le serviteur de Dieu qui tue. »[123]

Le péché du pieux

Le musulman qui ne défend pas sa propre vie ne pourra donc rien opposer à son agresseur ? Selon les paroles du Prophète, il pourra opposer à son agresseur une formule, non pas la force physique et les armes, mais une sorte de malédiction. Ainsi, comme formule utilisée et conseillée par Muhammad, Suyûtî présente un verset d'une remarquable complexité : « Certes, je préfère que tu te charges de mon péché et du tien, et que tu sois voué au feu qui sera la rétribution des injustes. »[124]

« Je préfère que tu te charges de mon péché et du tien », telles sont, dans le Livre, les paroles que le pieux Hâbîl adresse à son frère. L'aspect le plus intéressant de la question est sans nul doute la coprésence des deux péchés « mon péché et le tien », les fils du premier homme étant tous deux pécheurs. Une lecture immédiate, « christiano-centrique », retrouve certainement ici un écho de la doctrine du péché original originé, état commun tant à l'impie qu'au pieux – tous deux pécheurs *ab origine* – car chacun d'eux porte le sceau honteux de la faute d'Adam. En revanche, cette doctrine, selon l'exégèse musulmane, apparaîtra plutôt étonnante. Comment lire alors le péché de l'impie et surtout le péché du pieux ?

Commençons par la définition des deux péchés selon le commentaire, relativement simple, de Tabarî : « Certains considèrent comme "mon péché" celui que tu as commis

122. S, II, 486, d'après Abû Mûsâ. De semblables récits constituent une grande partie du commentaire de Suyûtî sur le passage coranique en question.

123. *Kun 'abd Allâh al-maqtûl wa lâ takun 'abd Allâh al-qâtil*, d'après de nombreux garants ; cf. S, II, 487 ; B, I, 255 ; A, VI, 112 ; Wensinck, V, 289, d'après Ibn Hanbal.

124. *Cor.* 5:29, *in* S, II, 486-487, d'après Hudhayfa.

contre moi, le péché de mon meurtre, et “le tien” est une autre forme de désobéisssance que tu as commise contre le Seigneur. »[125] D’autres au contraire croient que la signification des paroles de Hâbîl est : « Je veux que tu endosses ma faute et que tu en portes le fardeau. »[126]

Tabarî cite cette dernière lecture mais il la rejette non seulement parce que, à son avis, elle n’a pas été transmise correctement, mais pour la raison aussi que « Dieu nous a fait savoir que quiconque accomplit une action, elle retombe sur lui, en sa faveur ou en sa défaveur[127] [...]. Il n’est pas possible que les péchés d’un assassiné retombent sur son assassin : l’assassin endosse certes le péché du meurtre illicite et les autres fautes qu’il a commises, mais non pas celles commises par l’assassiné ». Cet auteur tend alors vers la première possibilité, celle qui voit dans le péché de Caïn un péché quelconque parmi ceux qui ont certainement déjà été commis par le méchant. Un péché qui était en lui auparavant, peut-être même la désobéissance à cause de laquelle son sacrifice avait été refusé[128]. En résumé, les deux péchés sont siens : « Mon péché et le tien ».

Qu’en est-il de l’autre possibilité, celle écartée par Tabarî, qui croit en un péché commis par Hâbîl et rejeté sur son frère ? L’hypothèse du péché accompli par le pieux apparaît dans l’exposition de Qurtubî, fouillée, riche et très savante : « Certains affirmèrent que le sens de “mon péché” est “qui m’appartient, le péché dans lequel moi-même je suis tombé *(farattu)*” ; pour eux, par conséquent, le sens de “Je préfère que tu te charges de mon péché et du tien” est : que l’on prenne quelque chose de mes mauvaises actions *(sayyi’ât)* et qu’on le dépose sur toi, en raison de ta faute envers moi et

125. T, X, 214, d’après Ibn Mas’ûd et Qatâda.
126. T, X, 215, d’après Mujâhid.
127. L’auteur se réfère évidemment à de nombreux passages coraniques sur le fardeau qu’aucune âme ne pourra partager avec une autre le jour du Jugement dernier, voir *infra*.
128. Cette idée n’est pas explicite chez T, mais elle paraît *in* TA, VI, 75 ; B, I, 255 ; R, XI, 212 (d’après Zajjâj) ; Q, VI, 91 ; *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, I, 181.

que l'on t'endosse en outre ton péché, autrement dit celui de mon assassinat. Ils appuient cette affirmation sur la phrase du Prophète : "Le Jour du Jugement dernier, sont pris l'oppresseur et l'opprimé, on prend les bonnes actions de l'oppresseur et on les ajoute aux bonnes actions de l'opprimé jusqu'à ce que l'on parvienne à des comptes justes *(yantasifu)*. Si l'oppresseur n'a pas accompli de bonne action, on prend les mauvaises actions de l'opprimé et on les dépose sur les siennes" [...][129]. Ils s'appuient aussi sur le verset "Certes, ils porteront [dans l'au-delà] leurs [propres] fardeaux et [d'autres] fardeaux en plus des leurs"[130], verset clair, qui ne laisse pas la moindre place au doute [...]. »[131]

Mais comme il n'est pas aisé de recourir ici aussi, en première instance, à un péché quelconque – Hâbîl craint le Seigneur, il est obéissant dans son cœur et dans ses actes – l'éventualité du péché commis par lui est immédiatement contestée par Qurtubî lui-même, mais en douceur et sans ferme résolution. Il écrit : « C'est une explication faible, car le Prophète dit que "personne n'est tué injustement *(zulman)* sans que sur le fils d'Adam, le premier, ne retombe une partie de son sang, car le premier il donna l'exemple *(sunna)* de l'assassinat". »[132] Ce qui convainc l'auteur andalou est évidemment l'insistance mise sur la priorité : le premier péché cité dans le Coran serait en effet celui du meurtre. Il continue d'ailleurs en affirmant que « justement pour cette raison, la majorité de nos sages dit que "mon péché" est celui du meurtre et "ton péché" est celui que tu portais déjà auparavant ».

Enfin, la dernière hypothèse citée par le même auteur – hypothèse de la question rhétorique – est intéressante, car elle exempte le pieux de la moindre ombre de mal : « Il y en a qui dirent que c'était une question : "Je veux peut-être que tu

129. *Hadîth* accueilli par Bukhârî et Ibn Hanbal (Wensinck, III, 15) et qui fonde le troisième argument de R, XI, 213.
130. *Cor.* 29:13.
131. Q, VI, 90-91.
132. *Hadîth* recueilli par Bukhârî, Muslim, Tirmidhî, Ibn Mâja et Ibn Hanbal (Wensinck, II, 552), cf. T, X, 218.

endosses et mon péché et le tien ?" C'est une question à la réponse négative [...][133]. On tient ce propos car désirer l'assassinat, c'est désobéir *(irâdat al-qatl ma'siyya).* »

Après avoir écarté la possibilité d'un péché commis par Hâbîl, commis précédemment, la solution est celle de son péché en puissance, qui n'est pas commis mais qui est tout autant réel et grave : « Mujâhid et d'autres dirent que le sens des paroles "Certes, je préfère que tu te charges de mon péché et du tien" est le suivant : je veux que retombent sur toi le péché que j'aurais commis si je t'avais tué, en même temps que le péché que tu as commis toi, en me tuant. » C'est ce qu'écrit Zamakhsharî en contestant immédiatement, toutefois, cette affirmation. « Comment pourrait retomber sur quelqu'un l'homicide commis par un autre si Dieu dit que "[Il n'est péché] qu'une âme commette sans qu'il joue contre elle. Aucune âme ne portera le fardeau d'une autre âme" ? »[134] L'auteur mu'tazilite préfère donc ajouter aussi, à l'idée du péché en puissance, l'idée de l'équivalence *(mithl).* En faisant appel aussi bien à l'emploi idiomatique de la langue qu'à la tradition, il écrit : « Cela ne veut pas dire "son péché" mais "comme son péché", autant que son péché. On dit en effet : "j'ai écrit son écrit", "j'ai lu sa lecture", pour dire : "j'ai écrit comme lui", "j'ai lu comme lui", autant que lui. De la même manière, le Prophète dit que les paroles des deux frères sont très claires lorsqu'ils affirment que sur l'agresseur retombe ce que l'opprimé ne fait pas[135]. Sur l'agresseur retombe donc le péché de sa propre injure *(sabb)* et, puisqu'il en est la raison, l'équivalent de l'injure que l'autre pourrait commettre *(mithl sabbi sâhibi-hi)* mais ne commet pas. Il ne reste aucune trace, chez le pieux Hâbîl, de son péché potentiel, éliminé et évacué vu qu'il n'est que "la monnaie de sa pièce" *(mukâfâh, mudâfa'a)*[136]. Ce péché est retombé sur celui qui avait com-

133. Suit *Cor.* 37:57 comme exemple de question rhétorique négative.
134. *Cor.* 6:164 (cf. 17:15 ; 35:18 ; 39:7 ; 53:38), *in* Z, I, 624.
135. *'Alâ al-bâdî mâ lam ya'tadd al-mazlûm* ; phrase du Prophète qui n'est pas accueillie dans les œuvres citées par Wensinck, cf. A, VI, 113.
136. Z, I, 625, cf. A, VI, 113.

mencé ; il est revenu sur ses pas, au lieu où il réside[137], nécessairement[138].

Zamakhsharî partage avec le shî'ite Tabarsî une nouvelle hypothèse, encore plus sophistiquée : Hâbîl voulut que retombât sur son frère non pas son propre péché en puissance, mais seulement sa punition *('uqûba)*, « puisqu'il n'est en aucun cas licite de vouloir qu'un autre désobéisse à Dieu *(ma'siyya)*, tandis qu'il est tout à fait licite de vouloir qu'il soit puni pour ses fautes [...]. Lorsque Hâbîl vit que chez son frère la ferme intention *('azm)* de tuer l'emportait sur la raison, il fut tout à fait licite qu'il voulût la punition pour ce que l'autre aurait accompli dans une ferme résolution et qu'il aspirât à ce qu'il fût "voué au feu qui sera la rétribution des injustes" »[139].

Le commentaire de Râzî répond aussi à la même question, qui consiste à purifier le pieux de la volonté de voir pécher son frère, du désir du péché d'autrui. « De même qu'il n'est pas permis à l'homme de vouloir pécher *(ya'sâ)* contre Dieu le Très-Haut, de même il ne lui est pas permis de vouloir qu'un autre pèche. »[140] Cet auteur, nous le rappelons, n'est pas convaincu de la pacifique abstention d'Abel et il croit, au contraire, que celui-ci avait d'abord averti et conseillé son frère pour l'empêcher de commettre le crime et qu'il était prêt à défendre sa propre vie en procédant, à son tour, à une agression. Si tu ne t'abstiens pas de cette grave faute *(kabîra)* malgré mon conseil – telle est la paraphrase proposée par Râzî pour le verset en question – je n'y pourrai rien ; si tu as gardé les yeux fixés sur mon meurtre, en attendant le moment où je me distrairai et serai incapable de me

137. Q, VI, 91 : le sens de « endosser » *(bâ)* doit être mis en rapport avec la demeure *(mabâ)*, le lieu où l'on retourne. Comme dans les paroles de Dieu « [les juifs] subirent *(bâ'û)* le courroux de Dieu » (*Cor.* 2:61), autrement dit « retournèrent ».

138. A, VI, 113 : le sens de « endosser » *(bâ')* doit être mis en rapport avec la nécessité *(luzûm)*.

139. Z, I, 625 et TA, VI, 75 (d'après lequel on cite dans le texte) ; même considération chez R, XI, 213 (deuxième argument) ; sur le caractère licite du désir de punition cf. T, X, 217.

140. Cf. T, X, 217.

défendre, je n'aurai pas alors d'autre moyen d'éviter l'homicide perpétré à mes dépens si ce n'est celui de commettre à mon tour un homicide à tes dépens, le premier, sans trop y réfléchir et sans trop mettre de choses en compte ; je commettrais, dans ce cas, une faute grave et ferais acte de désobéissance *(kabîra wa ma'siyya)*. C'est un cercle sans fin ; est-ce que c'est moi qui commettrai cette faute grave, ou toi ? Eh bien, je veux qu'elle te soit imputée et non pas à moi. Et il conclut : « Dans cette situation, et à cette condition, il est évident qu'il n'est pas interdit *(harâm)* de vouloir la culpabilité de l'autre. »[141]

Nous pourrions continuer à citer, les solutions et les hypothèses pourraient continuer à se chevaucher l'une l'autre sans apporter le moindre éclairage nouveau à cette question enchevêtrée. Comme on l'a vu, il n'y a pas, parmi les garants de traditions et parmi les exégètes, de convergence dans l'interprétation de ce passage du Livre qui est, il faut bien l'avouer, d'une ambiguïté et d'une obscurité extrêmes : toute tentative d'explication se heurte aux différents lieux coraniques, le recours à la Tradition du Prophète s'est révélé inutile et non seulement les connaissances des écritures et des traditions, mais aussi les capacités rationnelles des auteurs ont été mises à dure épreuve. Que conclure de leurs dissertations de plus en plus complexes, contournées et laborieuses ? Peut-être que tout ceci se produit suite à l'exclusion du sédiment chrétien. Bien que rien ne le confirme de manière explicite, ces paroles de Hâbîl, rapportées dans le Coran, parlaient sans doute du péché originel présent chez tous les fils d'Adam. Le travail de l'exégèse n'a consisté alors qu'à rectifier le tir, à ignorer et contrecarrer délibérément l'idée originaire car elle est incompatible avec le système islamique.

141. R, XI, 213 (c'est le premier argument en réponse à la deuxième question).

Le meurtre et le miracle de la sépulture

Qâbîl n'obéit pas à Dieu mais à quelque chose qu'il sentait en lui-même, il obéit à sa propre âme et à l'envie qui le rongeait et il tua son frère : « Son âme *(nafs)* l'incita à tuer son frère. Il tua donc son frère et fut du nombre des perdants. »[142] Mais quel travail l'âme opéra-t-elle sur cet homme ? comment put-elle le rendre obéissant *(tawwa'at la-hu)*, lui qui ne l'était pas ? de quelle manière, avec quels instruments et quels arts ?

Ce que fit l'âme à Qâbîl, ce fut d'être favorable et propice à cette action *(sâ'adat-hu)*, écrit sans divergences notables la majeure partie des auteurs consultés. Ce fut de rendre le meurtre facile *(sahhalat)*, ample et spacieux *(wassa'at)*. Ce fut de l'orner, de le parer jusqu'à le faire sembler beau *(zayyanat la-hu)*[143]. L'âme, en outre, fournit à l'impie le courage *(shajja'at la-hu)* de tuer, car « lorsque l'homme se représente l'homicide prémédité et dicté par l'inimitié comme l'un des plus graves péchés, il se refuse à l'accomplir, et cet acte devient comme un ordre auquel il ne voudra jamais obéir ni se soumettre. Mais il n'a plus de difficulté à commettre cet acte dès l'instant où son âme se met à murmurer, comme si l'âme, par ce chuchotement fascinant, rendait l'homme obéissant de bon gré, après avoir été séditieux et rebelle »[144]. L'image de l'âme, proposée par ces commentaires, est celle du Chuchoteur qui séduisit déjà les pères et possède l'art de tromper et d'enchanter, d'embellir les turpitudes et de faciliter les actions terrifiantes.

L'idée satanique de l'âme humaine ne convainc pas tous les interprètes. Le mu'tazilite Zamakhsharî propose une explication différente pour ce passage : les penseurs appartenant à la Mu'tazila, en effet, soutiennent que, si Dieu est le créateur de toute chose, c'est à Dieu et non pas à l'âme que devrait

142. *Cor.* 5:30.

143. B, I, 255 ; T, X, 220-221 ; cf. TA, VI, 75 ; R, XI, 213 ; Q, VI, 91 ; S, II, 487, d'après Mujâhid et Qatâda.

144. R, XI, 213.

être associée *(mudâf)* cette faculté d'embellir et de faciliter le passage à l'acte[145]. Zamakhsharî, en accord avec son école, recourt par conséquent à une variante dans la lecture[146] du texte coranique et il renverse la situation : c'est Qâbîl qui appela sa propre âme à obéir, c'est lui qui la soumit, c'est lui qui proposa et elle accepta cette proposition *(tâwa'at la-hu)*. En l'homme, donc, et non pas dans l'âme, que se cache le mauvais inspirateur.

Qu'il soit inspiré par sa propre âme ou qu'il soit, au contraire, l'inspirateur de celle-ci, l'impie rongé par l'envie accomplit son premier meurtre. Face à l'obscénité du cadavre *(saw'a)*[147], il resta immobile et stupéfait. Horrifié, peut-être pleura-t-il, saisi de remords ; peut-être sa peau devint-elle de couleur noire et il fut ainsi le premier Noir de l'humanité[148]. Peut-être que son intellect subit une métamorphose, et qu'il perdit même son cœur, enlevé par Dieu[149]. Et comme il ne savait que faire de ce corps, il l'abandonna sous les cieux, sur le mont Thawr près de La Mekke, ou sur la colline de Hirâ', ou encore à Basra où devait se dresser la Grande Mosquée. Il resta auprès de son frère mort mais, après que sa dépouille eut atteint le stade de la décomposition, il se vit entouré de fauves et de rapaces aux aguets. A ce moment-là, peut-être, chargea-t-il le mort sur ses épaules et il le transporta pendant une année entière. Ainsi les commentateurs consultés complètent-ils, avec d'infimes divergences, le silence du Coran à pro-

145. C'est aussi l'opinion de R, XI, 213 : « Les actions remontent *(asnadat)* aux causes *(dâ'îyya*, pl. *dawâ'î)* : c'est Dieu qui est le Créateur des causes et donc c'est Dieu le Très-Haut qui est l'auteur de toute action.

146. D'après Hasan : *tâwa'at* au lieu de *tawwa'at* ; Z, I, 626, cf. R, XI, 213.

147. Sur la correspondance entre cadavre et organes génitaux, voir plus haut.

148. B, I, 255 ; Z, I, 626 ; A, VI, 115, d'après Ibn 'Asâkir. L'origine impie et assassine de la peau noire, qui peut faire ici sourire, est le reflet d'un racisme bien ancré, fortement attesté dans le milieu arabo-islamique. Pour toute cette question, ici non pertinente, on renvoie à B. Lewis, *Race et couleur en pays d'Islam*, trad. franç., Paris, 1982 (New York, 1971).

149. Ce détail ne paraît que *in* A, VI, 115.

pos du comportement de Qâbîl entre le moment de l'homicide et celui la sépulture[150].

Dans le verset suivant, le Livre reprend le récit : « Dieu dépêcha un corbeau qui gratta la terre pour lui montrer comment couvrir le cadavre de son frère. "Malheur à moi, dit-il, je ne suis [même] pas capable, comme ce corbeau, d'ensevelir la dépouille de mon frère !" Il fut du nombre de ceux que ronge le remords. »[151]

L'envoi du corbeau est l'élément clef de ce passage. Il répond à l'état préalable d'incapacité de l'homme, état que les commentateurs ont décrit comme inexorable, sans issue (l'immobilité hagarde auprès du cadavre), insupportable (la décomposition du corps), comme une source de danger pour sa propre vie (les fauves et les rapaces aux aguets) et durable (une année entière). Cet état d'incapacité, qui a besoin, pour prendre fin, de l'intervention divine, ne peut pas ne pas rappeler à l'esprit des commentateurs le parcours cognitif habituel qui passe par la révélation : Dieu, dès le début, révéla à l'homme ce que lui, tout seul, n'aurait pu connaître. Dieu, le très généreux, « a enseigné *('allama)* à l'homme ce qu'il ne savait pas *(lam ya'lam)* »[152]. Donc même dans l'histoire de la sépulture, l'exégèse peut reconnaître l'enseignement de Dieu, mais comment croire que Qâbîl, l'impie, le désobéissant, l'assassin, puisse être le destinataire d'un message ? Pour répondre à cette question, comme nous le verrons, il existe un grand nombre d'interprétations possibles, qui divergent fortement entre elles.

La première solution – une solution minimale, de base – consiste à garder l'enseignement de la sépulture très loin de la révélation : l'expérience de Caïn ne pourrait recouper que partiellement, et en quantité restreinte, celle de son père, devenu prophète. « Hâbîl fut le premier mort », observe par exemple le shî'ite Tabarsî, « et c'est pour cette raison que Qâbîl ne sut pas

150. Sauf le *Tafsîr Ibn 'Arabî.*
151. *Cor.* 5:31.
152. *Cor.* 96:5.

comment cacher et comment ensevelir *(lam yadri)* ». « Il ne connut pas *(lam ya'lam)* l'usage que Dieu prescrit à l'égard de ses serviteurs morts », remarquait aussi Tabarî, et « il ne sut *(lam yadri)* que faire de son frère mort ». « Il l'abandonna sous les cieux, il ne savait que faire de lui », commente Zamakhsharî, en recourant pratiquement aux mêmes termes[153]. En observant les expressions simples de ces derniers commentateurs et d'autres encore[154], on s'apercevra combien ils insistent sur le « non-savoir » de Qâbîl. Un non-savoir qui est beaucoup plus qu'un manque de connaissance *('ilm)* : en effet, la connaissance vient de Dieu, et Caïn est extrêmement loin de lui. Qâbîl manque donc d'information ; il n'est pas au courant (racine *dry*). Contrairement à son père, qui ne connaît pas mais reçoit la connaissance *('ilm)*[155], le fils impie ne sait pas et son ignorance reste la plus totale. Un manque aussi fondamental ne peut pas attirer, certes, une révélation d'ordre religieux ou de foi *(wahî)*. Caïn ne peut recevoir qu'un message mineur, très bref et dénué de toute suite, une inspiration qui en reste au niveau de l'instinct, de la sagesse naturelle *(ilhâm)*. Alûsî écrit : « "Dieu dépêcha *(ba'atha)* un corbeau qui gratta la terre pour lui montrer comment couvrir le cadavre de son frère", et l'envoi du corbeau, si ce corbeau était un corbeau, relève du chapitre de l'inspiration *(ilhâm)*. »[156]

Qâbîl ne reçut pas de prescriptions comme son père Adam[157] ; le non-savoir de l'impie n'est pas compensé par une formulation claire et transparente, mais par le recours à une

153. TA, VI, 77 ; T, X, 224 ; Z, I, 626.

154. *Lam yadri* aussi *in* B, I, 255 ; *lâ yadrî in* R, XI, 214 ; Q, VI, 93 ; S, II, 387 ; Q, VI, 94, envisage l'hypothèse que l'impie savait ensevelir, mais qu'il ne le fit pas dans un esprit de malveillance.

155. Il suffit de penser au passage contenu in *Cor.* 2:31-32 entièrement construit sur la racine *'lm* : « Il enseigna à Adam tous les noms et présenta aux Anges [tout ce] qu'ils désignent, en leur demandant : "Dites-moi donc les noms des êtres et des choses que voici, si vous êtes véridiques." "Gloire à toi, proclamèrent les anges, nous n'avons aucun savoir en dehors de ce que tu nous a toi-même enseigné, car, en vérité, tu es le Savant, le Sage par excellence !" »

156. A, VI, 116.

157. *Cor.* 2:37.

image, comme le remarquent Zamakhsharî et Râzî : « “Le corbeau gratta la terre pour lui montrer.” Peut-être fut-ce Dieu qui montra, ou peut-être le corbeau, et l’intention de cet acte de montrer fut un enseignement dispensé par le biais de la métaphore *(majâz)*. »[158]

L’autre moyen de tenir l’homicide à l’écart de la voie de la révélation consiste à placer le destinataire du message divin non pas en lui, mais dans le corbeau. « Dieu Très-Haut donna l’inspiration *(alhama)* au corbeau », écrit par exemple Tabarsî[159], et ainsi, du fait qu’il inspira la manière d’ensevelir le corps non pas à l’impie mais au corbeau afin qu’il le transmît à l’homme, il est plus aisé de lire dans le récit de la sépulture l’allégorie ou l’écho d’une révélation. Mais ce corbeau, messager de Dieu, est maintenant fort proche de la figure prophétique. Comme un véritable prophète, par ailleurs, il a accompli le geste de la sépulture que l’homme est incapable d’accomplir : « Comme le dit Jubbâ’î, continue Tabarsî, “ce fut là un miracle *(mu‘jiza)* comme celui que l’on raconte à propos de la huppe qui apporta le message de Salomon (aux Sabéens) et s’en retourna avec la réponse”. »[160] « Je ne suis [même] pas capable, comme ce corbeau, d’ensevelir la dépouille de mon frère ! », reconnaît misérablement l’impie. « Je ne suis [même] pas capable » *‘ajaztu*, pas capable face à l’infinie capacité de Dieu, donc obligé de reconnaître son intervention miraculeuse *(mu‘jiza)*.

Mais il existe une autre possibilité encore : celle de chercher le destinataire de l’enseignement non pas chez l’impie ni, moins encore, dans le corbeau, mais chez le frère pieux qui a été tué. Qurtubî écrit : « Dieu envoya un corbeau pour gratter la terre pour Hâbîl, pour l’ensevelir. A ce point Qâbîl s’exclama : “Malheur à moi” mais non pas parce qu’il se

158. Même chose *in* Z, I, 626 et R, XI, 214.

159. TA, VI, 77.

160. *Ibid.* Ce récit de la huppe paraît in *Cor.* 27:22 et s. L’idée du miracle y était sous-tendue par les paroles de la huppe qui insistaient sur l’incapacité de Salomon : « Je sais ce dont tu n’as pas connaissance *(ahattu bi-mâ lam tuhit bi-hi)*. »

repentait, ou parce qu'il éprouvait des remords, mais bien parce qu'il avait vu quel honneur *(ikrâm)* Dieu réservait à son frère : en effet, il lui avait destiné *(qayyada la-hu)* le corbeau, afin que sa dépouille fût couverte. »[161] Le message que Dieu avait envoyé, tant du point de vue de l'éthique religieuse que du comportement en général, ne visait donc plus du tout à instruire Qâbîl ; il ne prenait absolument pas en compte son intérêt, mais naissait de la pitié envers la dépouille[162]. Alûsî s'attardera aussi sur ce point en projetant sur le tué tout le sens de l'action divine : Qâbîl est prisonnier de son envie et parmi tous les animaux de la création il tire son enseignement précisément du corbeau, un animal de mauvais augure, signe de division et de mœurs dégénérées[163].

Des corbeaux et des hommes. En conclusion

Les commentateurs, qui étaient à la recherche d'une plus grande compréhensibilité ou simplicité de l'histoire et qui s'inscrivaient, ne l'oublions pas, dans le sillage d'un précédent midrashique, postulèrent la présence de deux corbeaux[164], comme il y avait deux fils d'Adam : un tueur et un tué, parmi les corbeaux comme parmi les hommes. « Dieu envoya un corbeau à un corbeau », écrit Tabarî. « Ils se battirent, l'un tua l'autre, puis il se mit à lui jeter dessus de la terre. "Le corbeau gratta la terre", et lorsqu'il eut creusé une fosse à l'autre corbeau mort, qui se trouvait à ses côtés, il l'y cacha. Le fils assassin d'Adam observait la scène. »[165] « Dieu envoya deux corbeaux. Ils se battirent et l'un tua l'autre,

161. Q, VI, 94 ; cf. R, XI, 214 ; A, VI, 116.
162. Cf. R, XXI, 214 ; A, VI, 116.
163. *Ibid.* L'idée qu'il se cachait dans le corbeau un ange est isolée (d'après Ibn Sîrîn) et non partagée par les autres auteurs : admise par A, VI, 117 ; admise avec réserves par TA, VI, 77 (qui remarque « ce qui apparut enfin, *al-maqsûd*, fut quoi qu'il en soit un oiseau »).
164. Sur le précédent midrashique des deux corbeaux en bataille envoyés par Dieu, cf. Siderski, *Legendes*, 18.
165. T, X, 226, les deux traditions sont dues à Mujâhid.

agrée Baydâwî, puis il lui creusa du bec et de la patte une fosse et enfin il l'y jeta. »[166] Cette réelle analogie entre l'expérience de l'homme et l'expérience du corbeau est suggérée par l'idée que les deux corbeaux aussi étaient, comme les deux hommes, des frères[167].

A l'homme qui ignore la Loi et qui a besoin du message, Dieu envoya donc un exemple à imiter *(sunna)* et c'est comme si cet exemple, pour être véritablement imitable, devait recouper le plus possible l'expérience humaine, se poser en miroir, être un calque précis de cette dernière. Conformément à la tradition, les interprètes suggèrent donc, comme image parfaite et achevée de l'impie Qâbîl et du pieux Hâbîl, que Dieu envoya le corbeau assassin en même temps que le corbeau charitable, qui prend en charge la sépulture. Mais, de cette manière, l'exégèse confère à tous deux l'enseignement divin, amplifie le message outre mesure et inclut dans le don de la connaissance non seulement le modèle de la sépulture, mais aussi celui de l'homicide !

Affirmer qu'un des deux corbeaux envoyés était déjà mort[168], ou bien qu'il n'y eut aucun mort, vu que Caïn les vit tous deux creuser[169], représente certainement une issue par rapport à l'obstacle rencontré jusqu'ici. Toutefois, la solution la plus répandue est celle qui recourt, une fois encore, à la présence d'Iblîs et qui, cette fois aussi, impute l'exemple du mal au chuchotement satanique. Pour ce faire, on remonte l'histoire jusqu'à l'image d'un Qâbîl incapable de tuer comme, plus tard, incapable d'ensevelir et destiné à inaugurer, parmi les hommes, un comportement inconnu et révélé. « On raconte qu'il ne savait pas comment le tuer » – ce commentaire de Tabarsî vaut aussi pour d'autres – « jusqu'à ce qu'Iblîs ne lui apparût sous l'aspect d'un oiseau. Il prit un autre oiseau, lui mit la tête entre deux pierres et la lui fra-

166. B, I, 255 ; cf. S, II, 487 et 489 ; Q, VI, 92 ; A, VI, 115-116.
167. T, X, 225, d'après 'Abd Allâh et d'autres ; cf. S, II, 487.
168. TA, VI, 77, d'après Ibn 'Abbâs, Ibn Mas'ûd et d'autres. Hypothèse envisagée par A, VI, 116.
169. T, X, 225, d'après Ibn 'Abbâs.

cassa. Qâbîl fit la même chose et devint, raconte-t-on, le premier assassin parmi les hommes »[170].

La naissance du récit de l'assassinat, qui voit Satan inspirer cet acte homicide, voire l'accomplir sous l'aspect d'un oiseau, est extrêmement limpide. Ce récit naît du travail habituel, traditionnel et exégétique qui pousse à faire du Livre et du Message islamique un système compact et unitaire où chaque élément, en parfait accord avec l'autre, est voué à le confirmer ou à le reprendre sans la moindre incertitude ou imperfection. C'est un travail qui fait l'objet d'une grande attention, mais qui n'est pas dénué de pièges. Car dans cette volonté constante d'établir des parallèles, de tisser des concordances et d'opérer d'incessants allers-retours – surtout là où la prescription coranique les tait – la tradition exégétique n'est pas à l'abri, ici non plus, d'une affirmation insidieuse : l'affirmation d'une correspondance entre Dieu et Satan, puisqu'ils sont tous deux inspirateurs, tous deux initiateurs et qu'ils inaugurent, de la même façon, une habitude nouvelle *('âda)*, en donnant un exemple *(sunna)* par le biais d'un message qui est ici, et pour tous deux, un corbeau.

Le postulat de type dualiste, d'autre part, présente un très grand risque dans un système à structure prophétique comme l'Islam où l'homme, de lui-même, ne sait rien accomplir. Attribuer à l'homme le commencement du mal est une entreprise de longue haleine et le précédent adamique était fort éclairant : Adam avait écouté et suivi les voix, mais il n'avait rien inventé ; toute la connaissance, du bien comme du mal, lui avait été transmise par la voie de la révélation[171], une révélation cyclique, soutenue par le don cyclique de la connaissance qui devient un miracle *(mu'jiza)*, en ce sens précis qu'elle se substitue à l'incapacité de l'homme, qu'elle pallie

170. TA, VI, 76, d'après Mujâhid ; cf. T, X, 22, d'après Ibn Jurayj ; le récit est également cité par R, XI, 213 ; S, I, 488 ; Q, VI, 91.

171. Seul Q, *ibid.*, avance une objection : « Peut-être Qâbîl, de par sa nature *(bi-tab'i-hi)*, savait déjà tuer car l'homme, même s'il n'a jamais vu tuer, sait de par sa nature que l'âme, la personne est corruptible *(al-nafs fâniyya)* et qu'il est donc possible de la faire périr *(yumkin itlâfu-hâ)*. »

l'insuffisance des créatures. Miracle de l'assassinat, alors ? Révélation du mal ?

Une conclusion s'impose après l'observation du travail d'exégèse opéré sur le récit coranique de la Genèse : il n'est pas possible de déférer le mal à l'homme ; aucun mystère ne protège ici la liberté humaine[172]. Le déférer à Satan revient à instaurer une conception dualiste et le seul moyen de nier le dualisme est l'identification. En d'autres termes, le parcours tout entier de l'exégèse n'a indiqué aucune manière, au croyant, de concilier Dieu et le mal fait par l'homme, sans contredire la valeur absolue de l'Omnipotence divine. Si la foi totale dans le Décret sous-tend tout, le Décret ne peut qu'englober le mal en lui. Dans le geste de l'impie Qâbîl, comme dans celui d'Adam, et bien plus tôt encore dans celui d'Iblîs – comme dans le Coran tout entier – c'est toujours Dieu qui raconte ses propres faits et gestes *(af'âlu-hu ta'âla)**.

(Traduit de l'italien par Gabriella Zimmermann.)

San Marco 2474
30124 Venezia, Italia

172. Comme, notamment, dans la théologie chrétienne.

* Je voudrais exprimer tous mes remerciements à M. Pierre Lory, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, pour ses précieuses remarques.